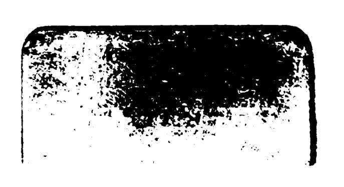
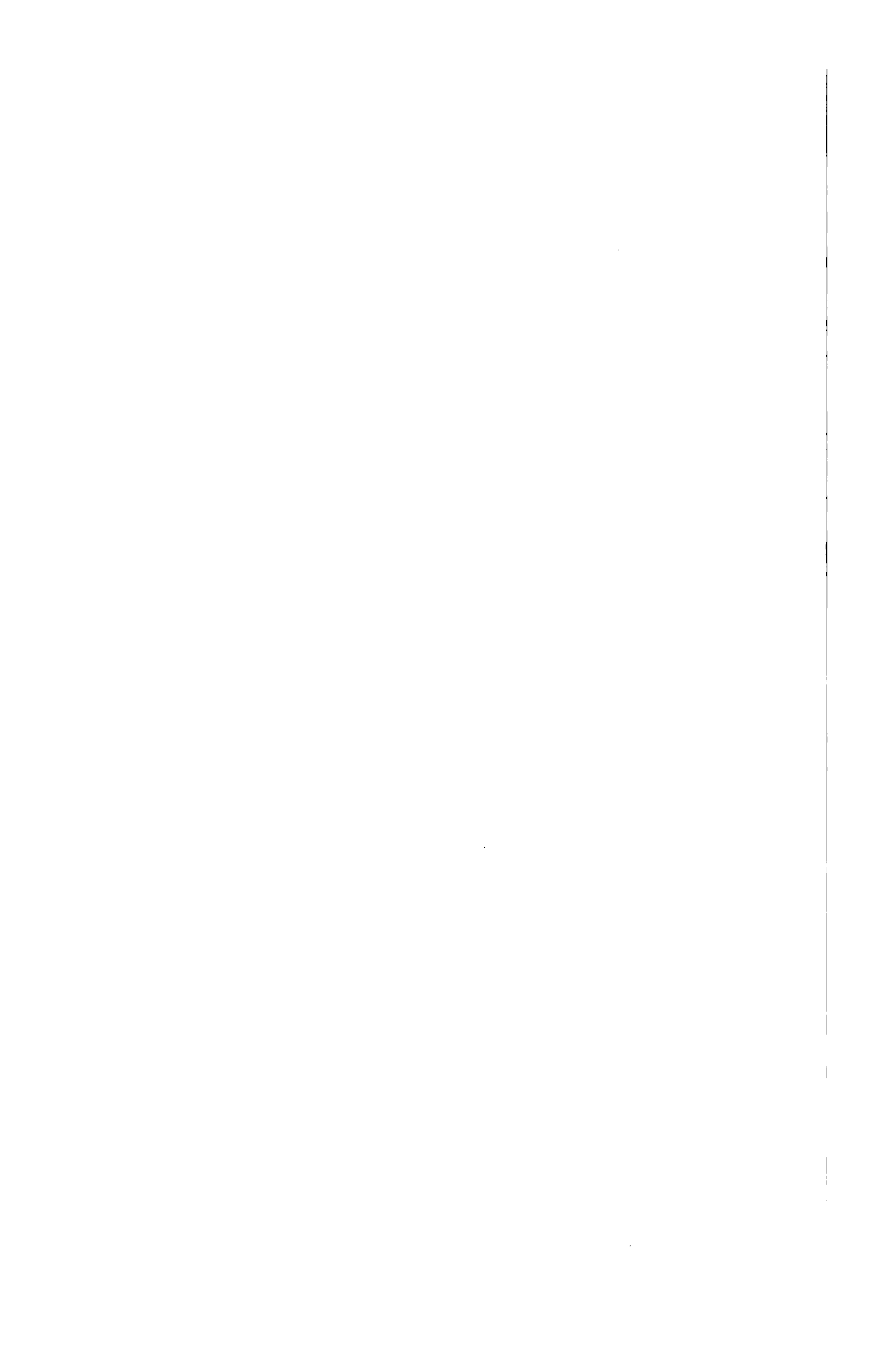



HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY









J. G. FICHTE.

DREIZEHN VORLESUNGEN

GEHALTEN AN DER UNIVERSITÄT HALLE

VON

FRITZ MEDICUS.

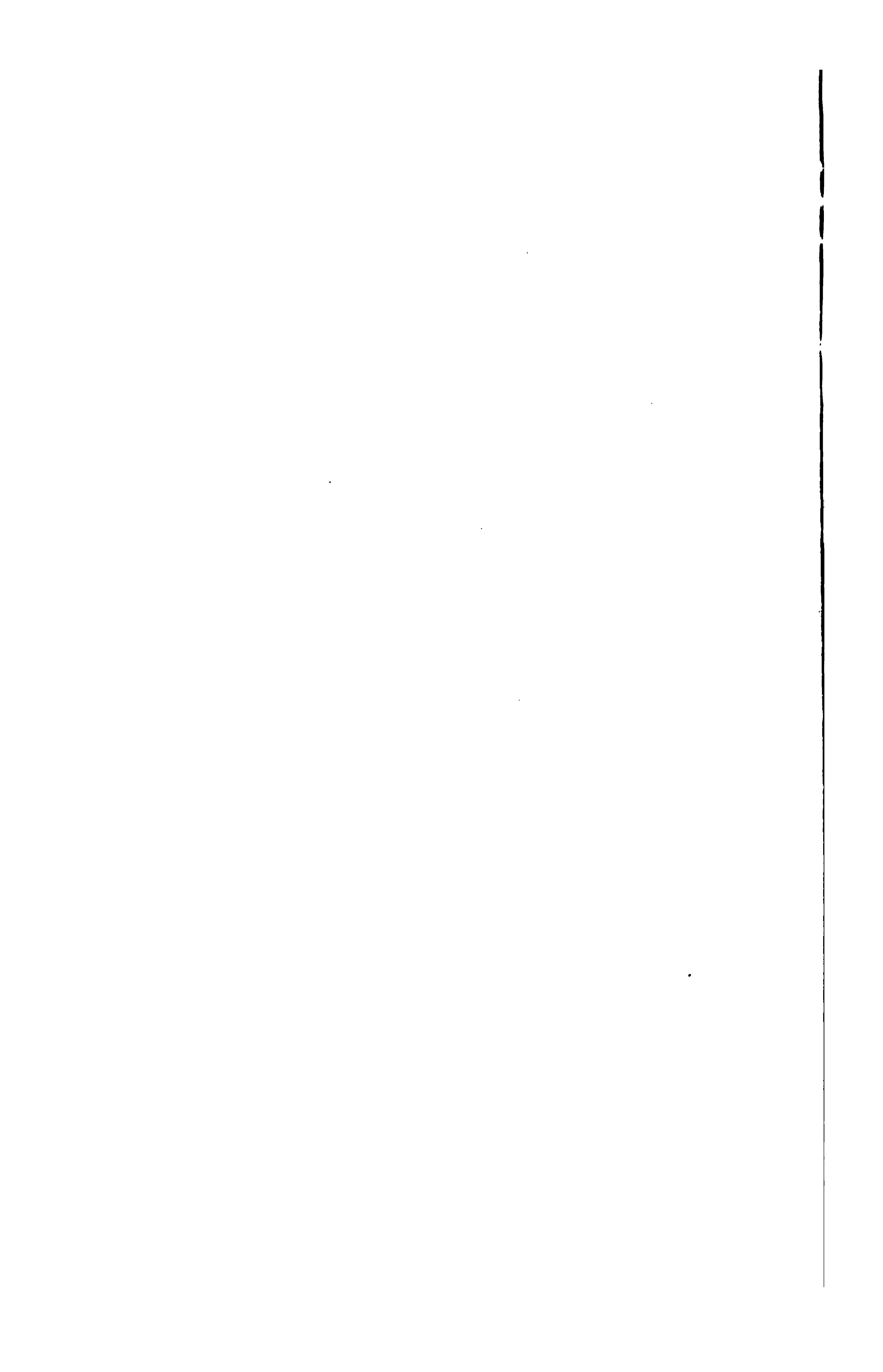


BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1905.

PAUL HENSEL

ZUGEEIGNET

IN DANKBARKEIT, VEREHRUNG, FREUNDSCHAFT.



Vorwort.

In den Vorträgen, die ich hiermit auf die Wanderschaft hinausschicke, habe ich für Fichte gesprochen. Das aber heißt notwendiger Weise dasselbe wie: ich habe versucht, Verständnis für die Wissenschaftslehre zu vermitteln. Man kann keine einzige Lehre Fichtes verstehen, wenn man über ihre Zusammengehörigkeit mit den Prinzipien jenes eigenartigen Gedankenbaues im Unklaren ist. Und selbst der Charakter des Mannes zeigt seinen ganzen Wert und seinen intimsten Reiz nur dem, der das System versteht, das sich — trotz des Anspruchs auf Allgemeingiltigkeit — auf eine persönliche Tat gründet: auf die Tat der Überzeugung. Diese persönlichste aller Taten, die allein das Positive gibt, das die Person erst zur Persönlichkeit macht, ist der Angelpunkt der Fichtischen Philosophie. Leben und Lehre sind bei diesem Denker nicht bloß in Übereinstimmung: in einem gewissen Betracht sind sie identisch. Hierin ist die — glücklicher Weise unübersteigliche — Kluft gegründet, die zwischen der Fichtischen Philosophie und einem jeden liegt, der in der Antithese beharrend sich nicht zur Persönlichkeit geschaffen hat. So läßt auch Goethe, dem sich Fichte mit Recht viel näher gewußt hat, als das oberflächlicher Betrachtung zulässig erscheint, nicht zu den Geistern, die verneinen, sondern nur zu den echten Göttersöhnen das Wort sprechen, das wie die vollkommenste Zusammenfassung der beiden Hauptmotive der Wissenschaftslehre, des religionsmetaphysischen und des erkenntnistheoretischen, klingt:

> Das Werdende, das ewig wirkt und lebt,
> Umfaß' euch mit der Liebe holden Schranken,
> Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
> Befestiget mit dauernden Gedanken!

Die Einsicht darein, was die Wissenschaftslehre eigentlich gewollt hat, ist keineswegs allgemein verbreitet. Jedermann kennt

ein paar Formeln vom Ich, das sich selbst setzt, und vom Nicht-Ich, das sich nicht selbst setzt, — aber manch einer scheint nichts davon zu ahnen, wie wenig er doch von der Wissenschaftslehre selbst in diesen Formeln erhascht hat. Mein Büchlein will helfen, solche glückliche Ahnungslosigkeit in etwas zu zerstreuen, und vielleicht kommt ihm hierbei die breite Darstellungsart, zu der der mündliche Vortrag genötigt hat, zu statten.

Ich habe den gesprochenen Wortlaut im wesentlichen unverändert gelassen; nur die Anmerkungen — die den verschiedenartigsten Rücksichten entsprungen sind — sind erst für den Druck hinzugefügt worden. Die Literaturangaben beschränken sich darauf, gute Bücher aufzuführen; abgewichen bin ich von diesem Grundsatz nur, indem ich auch die von Fichtes Sohn verfaßte Biographie aufgezählt habe, die freilich für das Studium nicht entbehrt werden kann.

Halle a. S., im Januar 1905.

Fritz Medicus.

Inhalt.

Erste Vorlesung.

Zur Einführung.

Literatur: KUNO FISCHER, Fichtes Leben, Werke und Lehre. (3. Aufl.) Heidelberg 1900.
XAVIER LÉON, La philosophie de Fichte. Paris 1902.
JOHANN HEINRICH LÖWE, Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnisse ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza. Stuttgart 1862.

„Nichts wahrhaft Gutes geht in dem Strome der Zeiten verloren, liege es noch so lange verschrien, verkannt, ungeachtet, — es kommt endlich doch der Zeitpunkt, wo es sich Bahn bricht" (Fichte, Sämtl. Werke, hrsg. von I. H. Fichte, VII, 88).

Wenn nicht alle Zeichen trügen, so erfüllt sich in unseren Tagen dies Wort an seinem Urheber. Fichte hat es nicht so gemeint, als könne kein Name, der es verdiente, in Ehren gehalten zu werden, für immer der Vergessenheit anheimfallen. Das wäre falsch und banausisch obendrein. Fichte würde sich auch für seine Person leicht darein ergeben haben, wenn er mit der Überzeugung hätte sterben müssen, daß man ihn völlig vergessen wird: an der Individualität als solcher liegt nichts. Allein von seinem Lebenswerk, der Wissenschaftslehre, war Fichte aufs festeste überzeugt, daß sie etwas „wahrhaft Gutes" sei — nicht der bloße Ausdruck seiner Meinungen über gewisse erkenntnistheoretische und metaphysische Probleme, sondern Wahrheit, und weil die Wissenschaftslehre Wahr-

heit ist, ist sie von überpersönlicher Art. Ihr Wahrheitswert hat mit dem Individuum Johann Gottlieb Fichte genau so viel und genau so wenig zu schaffen wie der pythagoreische Lehrsatz mit Pythagoras. Ob Pythagoras überhaupt gelebt hat, ob er eine historische Persönlichkeit war, ist, wie Sie wissen, bezweifelt worden. Aber der Wahrheitswert des Lehrsatzes, der an jenen Namen geknüpft ist, wird von solchen Zweifeln nicht berührt.

Alles wahrhaft Gute ist etwas Überpersönliches, und nur in diesem überpersönlichen Sinne ist der Satz zu verstehen, daß es unvergänglich sei und sich irgendwann einmal auch in der Welt der zeitlichen Erscheinung Bahn brechen müsse. Warum Fichte einen solchen Satz aufstellen kann, was er zu seinem Beweise zu sagen hat: das läßt sich nicht mit wenigen Worten berichten; aber es wird, hoffe ich, in der Folge dieser Vorträge deutlich werden, daß diese These etwas anderes ist als der bloße Ausdruck eines gläubigen Optimismus.

Was nun allerdings insbesondere die Wissenschaftslehre angeht, so ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß man je den zugehörigen Namen Fichte vergessen wird. Wo immer für die Wissenschaftslehre Interesse vorhanden sein wird, wird man auch das Bedürfnis haben, den kraftvollen Mann zu kennen, die eiserne Persönlichkeit, die jener philosophischen Theorie ihren klassischen Ausdruck gegeben hat. Fichte wirkt durch seine Individualität dermaßen eindrucksvoll, daß er viele Verehrer ausschließlich um deswillen gefunden hat, weil er gerade so war, weil er mit solch erhabenem Stolze, mit gewaltigem Willen und unzerbrechlicher Kraft durchs Leben gegangen ist. So hat manch einer vom Philosophen Fichte und von der Wissenschaftslehre nicht viel wissen wollen: das erschien ihm wie seltsame Schwärmerei. Aber der Mann stand doch in imponierender Grösse da und erzwang sich Hochachtung.

Sie wissen aus dem Gesagten bereits, daß solche

Bewunderer nicht nach Fichtes Geschmack sein können. Als Individuum wollte er nichts sein. Was da an ihm imponierte, das erschien ihm selbst nur als Pflicht und Schuldigkeit, als etwas Selbstverständliches, — und das Selbstverständliche staunt man doch nicht an. Er lebte nicht um seiner Individualität, sondern um seines Werkes willen, und sein Werk war ihm nichts Individuelles. Alles was es noch an Spuren seines individuellen Ursprungs an sich trägt, was lediglich aus den persönlichen Ansichten des Johann Gottlieb Fichte hineingeflossen ist: das taugt daran nichts. Gut ist das Werk nur, soweit in ihm nicht eine Einzelpersönlichkeit spricht, sondern die Vernunft selbst. Hier ist ihm die Mathematik Vorbild: die Geometrie Euklids ist nicht Euklids persönliche Ansicht von den Gesetzen des ebenen Raumes, sondern sie ist das, was die Vernunft selbst über den ebenen Raum zu sagen hat. In diesem selben Sinne ist es Fichtes Bestreben, nicht eine glänzende Begriffsdichtung zu geben, die anzuziehen und zu gewinnen vermöchte, sondern er will mathematische Evidenz (dieser Ausdruck findet sich ein paar mal bei ihm) über die Gegenstände des philosophischen Nachdenkens verbreiten. Wo aber mathematische Evidenz das Ziel ist, da hat die individuelle Persönlichkeit kein Recht mehr, ihre geistreichen Ansichten vorzutragen.

Selten genug hat man Fichte die Ehre gegeben, ihn aus diesem Gesichtspunkte auch nur verstehen zu wollen. Er hält es selbst (S. W. II, 412) seinen Gegnern vor, daß sie bloß bestrebt seien, historisch Kenntnis davon zu nehmen, welche Thesen in der WL. aufgestellt würden. Zu dem Ende werden die beweisenden Darlegungen überschlagen: das sind Wortklaubereien, scholastischer Dunst, elende Spitzfindigkeiten: genug, wenn man die Resultate weiß. Die Resultate — historisch zu erlernende und in das Gedächtnis zu fassende Sätze.

M. H.! Denken Sie einmal, Sie hätten einen Mathe-

matikunterricht gehabt, in dem man Ihnen bloß Resultate eingeprägt hätte; die Demonstrationen hätte man Ihnen als überflüssige Spitzfindigkeiten erlassen. Das Endergebnis hätte konsequenter Weise nur lauten dürfen: in diesen Sätzen fassen sich Euklids Meinungen über die Gesetze des ebenen Raumes zusammen. Sie empfinden die ganze Unmöglichkeit, die vollendete Absurdität eines solchen Unternehmens, und Sie verstehen, wie es Fichte vorkommen mußte, wenn man seine Argumentationen bei Seite ließ und ihn nach seinen Resultaten beurteilte, natürlich, indem man sie mit den eigenen verglich.

Man kann leider nicht sagen, daß die Folgezeit alsbald bestrebt gewesen wäre, gut zu machen, was die Zeitgenossen an Fichte gesündigt hatten. Fichte wurde mehr und mehr als eine Erscheinung angesehen, die ihren Platz im philosophiegeschichtlichen Raritätenkabinett hat. Und wie sich's hierbei leicht ereignet: Diese Figur im Raritätenkabinett hatte schon gleich zu Anfang wenig Ähnlichkeit mit dem wirklichen Fichte; denn es fehlte viel daran, daß man die für altfränkische Pedanterie erklärte WL. verstanden hätte. Wenn man hier bloß Resultate kennen lernen will, kann man sicher sein, daß man auch sie nicht kennen lernt. Die Originalwerke kamen dann nicht lange nach Fichtes Tod ganz aus der Mode, und so setzte sich schließlich eine Meinung über die WL. fest, die im wesentlichen das Resultat der frühesten Mißverständnisse war, denen jenes Gedankensystem ausgesetzt gewesen war. Noch heute ist diese *fable convenue* nicht ganz ausgetilgt. Zwar ist gar kein Zweifel, daß Fichte in der Gegenwart viel studiert wird, aber es ist vornehmlich die Jugend, die ihm mit etwas kongenialem Verständnis gegenübersteht; in der älteren Generation hat sich — rühmliche Ausnahmen gibt es natürlich auch hier — jene Fabel noch immer in merklichen Resten erhalten. Unsere philosophische Literatur ist dermaßen voll von ihr, daß auch ich sie hier nicht ganz ignorieren darf.

Eine ihrer weitest verbreiteten Episoden ist die Behauptung, Fichte habe die psychologistische Interpretation Kants verschuldet, d. h. er habe die von Kant begründete prinzipielle Loslösung der erkenntniskritischen Frage (nach dem Geltungswert unserer Vorstellungsverknüpfungen) von jeder psychologischen Voraussetzung verkannt und die Grenzen der beiden Forschungsgebiete wieder in einander laufen lassen. Es ist richtig, daß die Kantinterpretation bis in die Gegenwart hinein an dieser Verwechselung von Erkenntnistheorie und Psychologie, von Vernunft und Organisation des Erkenntnisapparates, von ursprünglicher, normativer und psychomechanisch bedingter Notwendigkeit laboriert. Allein Fichte die Schuld hieran beimessen, heißt die Grundtendenz der Wissenschaftslehre durchaus verkennen. Die WL. will vollkommene Evidenz bieten, wie sie die Mathematik hat: eine Notwendigkeit der psychischen Organisation aber kann nie als notwendig eingesehen werden, wie in der Mathematik jedes Resultat als notwendig eingesehen wird. Die psychische Organisation ist ein Faktum, das man in der Erfahrung kennen lernt: ein Faktum aber trägt für den Verstand stets den Charakter, daß es auch anders gedacht werden könnte. Darum eben brauchen wir die Erfahrung, wenn wir Tatsachen kennen lernen wollen. — Dem Psychologismus ist die Erfahrung eine psychologische Tatsache: die Gesetze der Erfahrung können hiernach nur durch Erfahrung kennen gelernt, sie können aber nicht eingesehen werden — ebenso wie etwa die Zerlegung des Wassers durch den elektrischen Strom nie als notwendig eingesehen werden kann. Ganz anders die WL.: ebenso wie die Mathematik ihre Wahrheiten nicht durch die Erfahrung zu begründen versucht, sondern sie als notwendig einsehen läßt, so fragt auch die WL. „schlechterdings nicht nach der Erfahrung und nimmt auf sie schlechthin keine Rücksicht. Sie müßte wahr sein, wenn es auch gar keine Erfahrung geben könnte

(ohne welche freilich auch keine Wissenschaftslehre *in concreto* möglich sein würde, was aber hieher nicht gehört), und sie wäre *a priori* sicher, daß alle mögliche künftige Erfahrung sich nach den durch sie aufgestellten Gesetzen würde richten müssen" (S. W. I, 334/5). — Zum Überfluß hat sich Fichte an vielen Stellen auch mit direkten Worten über seine Stellung zum Psychologismus erklärt; so hält er z. B. einmal seinen Kritikern vor: „Was ich auch sagen, versichern, beteuern, wie ich mich auch verwahren mag: ihr könnt es durchaus nicht unterlassen, meine wissenschaftlichen Sätze in Erfahrungssätze, meine Anschauungen in Wahrnehmungen, meine Philosophie in Psychologie zu verwandeln" (S. W. II, 413; die am allerwenigsten verblümte Stelle s. Nachgelassene Werke I, 112/3).

Ebenso unzutreffend ist es ferner, wenn man Fichte zur Verwandtschaft der Solipsisten rechnet. Auch hier handelt es sich um ein Mißverständnis, das in die Zeit des ersten Hervortretens der WL. zurückreicht. Es hängt damit zusammen, daß Fichte in seiner frühesten Darstellung der WL. namentlich auf den ersten Seiten viel mit dem Gegensatz von Ich und Nicht-Ich operiert. Die schlauen Jenaer dachten damals: „Ich" bedeute so viel wie „Johann Gottlieb Fichte" und „Nicht-Ich" bedeute die gesamte übrige Wirklichkeit. Da es nun dort hieß, das Nicht-Ich habe das Ich zur Voraussetzung und ohne das Ich gebe es gar kein Nicht-Ich, so glaubten die guten Leute, Fichte habe sich selber zum Weltgrund erklärt und den übrigen Menschen die Fähigkeit zu selbständiger, d. h. von Fichte unabhängiger Existenz abgesprochen. Selbst Schiller war eine Zeitlang der Meinung, daß dies der Sinn der WL. sei, und man soll in jenen Tagen gelegentlich der erstaunten Frage begegnet sein: Aber läßt sich denn Madame Fichte das gefallen?

Nun, m. H., Sie werden nicht so fragen: wir wissen bereits, wie wenig für Fichte das Individuum als solches bedeutet und wie ihm die WL. nur insoweit etwas ist,

als in ihr nicht das Individuum Johann Gottlieb Fichte sondern die Vernunft selbst zu Worte kommt — dieselbe Vernunft, die auch in Euklids Geometrie des ebenen Raumes zu Worte gekommen ist und das Individuum Euklid ganz in den Schatten gestellt hat. So werden wir nicht im Zweifel darüber sein, in welcher Richtung wir den Zugang zum Verständnis für das absolute Ich zu suchen haben.

Daß jene wunderliche Deutung trotz ihrer vollkommenen Sinnlosigkeit eine gewisse Zugkraft behalten hat, liegt nun zum Teil auch daran, daß man höchst unhistorischer Weise bei der Darstellung von Fichtes Lehren fast immer nur die frühesten Niederschriften aus dem Jahre 1794 ins Auge gefaßt hat: hier ganz allein wird mit dem Gegensatz Ich und Nicht-Ich operiert, an den sich das Mißverständnis geheftet hat. Gewiß: auch 1794 war Fichte vom Solipsismus schon so weit entfernt wie später; aber hier hat er wenigstens eine philosophische Terminologie, von der man begreift, daß es bei umfassender Verständnislosigkeit möglich war, sie in solipsistischem Sinne zu interpretieren. Später fällt diese Redeweise völlig fort.

Nun stammen aus dem Jahre 1794 nur die ersten Arbeiten zur WL., und Fichte hat sich bis an sein Lebensende, d. h. noch volle 19 Jahre lang unausgesetzt mit dem Thema beschäftigt. Es ist mir völlig sicher — und beinahe sollte es von selbst einleuchten —, daß von all den Darstellungen der WL. die aus der frühesten Zeit die unvollkommensten sind. Fichte selbst hat im Jahre 1798 seine bisherigen Bearbeitungen „vorläufig und unvollständig“ genannt (S. W. I, 34). Es ist unhistorisch und ungerecht, immer wieder gegen Formulierungen loszuhauen, die Fichte selbst verbessert hat. Was würden wohl die antifichtischen Kantianer sagen, wenn man in einer Darstellung der Lehre Kants die Kritik der reinen Vernunft und die späteren Schriften nur ihrem Titel nach nennen,

als das Hauptwerk aber die Dissertation von 1770 besprechen und bekämpfen wollte?

Ein ferner zu erwähnendes weit verbreitetes Mißverständnis der Philosophie Fichtes ist dies, daß man erklärt, sie sei wesentlich Sittenlehre. Ihre Prinzipien seien ethischer Natur. Fichte war, so wird versichert, ein Moralprediger. — Dieses Mißverständnis tritt in verschiedener Absicht auf: bald in dem Sinne, daß man Fichte etwas wie bleibende Bedeutung für die Moralphilosophie zuzugestehen sich bemüht, daß man die Hoheit und Lauterkeit der moralischen Grundsätze anerkennt, die er in seiner Philosophie ausgesprochen und in seinem Leben verwirklicht habe; wobei nur zu bedauern bleibe, daß er sich über die theoretische Bedeutung der ethischen Prinzipien so völlig getäuscht habe: er habe nämlich seine sittlichen Grundsätze zum Fundament auch der theoretischen Weltanschauung, zum Fundament der Metaphysik gemacht, so daß also diese sichtbare, greifbare Welt als Grundlage ihrer Existenz letzten Endes ein sittliches Prinzip habe — eine offenbare Absurdität, da ja doch von sittlichen Prinzipien erst gesprochen werden kann, nachdem bereits das Vorhandensein einer Welt vorausgesetzt ist, und zwar einer Welt, in der es nicht bloß tote Objekte, auch nicht bloß erst Pflanzen und Tiere, sondern schon Lebewesen mit Freiheitsbewußtsein gibt, wie wir Menschen es sind. — Das ist die wohlwollende Beurteilung, die wenigstens zugesteht, daß der Ethiker auch heute noch Fichte nicht ohne Nutzen lesen wird, wenn auch die theoretischen Ansichten des Mannes etwas verschrobener Art sind.

Daneben aber begegnet man auch häufig vollkommen absprechenden Urteilen über Fichtes ethische Leistung. Fichte sei ein Mann der hohlen Phrase gewesen, der es freilich verstanden habe, mit Wortschwall zu imponieren. Er hätte, wie es in einem jüngst erschienenen Schriftchen heißt, Prediger werden sollen: auf der Kanzel hätte er

weiter nichts geschadet, und heute wäre er vergessen; die Geschichte der Philosophie aber hätte eine unerfreuliche Erscheinung weniger zu verzeichnen.

Bei dieser moralphilosophischen Fichteauffassung nun, m. H., handelt es sich um einen Punkt, der nicht so ganz leicht ins reine gebracht werden kann. Seine Erledigung ist Sache der ganzen Reihe dieser Vorträge. Aber einiges grundsätzlich Entscheidende läßt sich doch schon jetzt sagen. In einem Briefe aus dem Jahre 1806, also aus ziemlich später Zeit, schreibt Fichte: „Die Sittenlehre ist etwas sehr Beschränktes und Untergeordnetes; anders habe ich es nie genommen" (Fichtes Leben u. lit. Briefwechsel, 2. Aufl., II, 178). Fichte bestreitet, daß ihm die Sittenlehre das Prinzip der Philosophie liefere. Und der Name Wissenschaftslehre, den er seinem Systeme gibt, sieht ja eigentlich auch nicht danach aus, als ob es sich um eine Metaphysik auf der Grundlage sittlicher Maximen handle.

Was heißt denn Wissenschaftslehre? Fichte spricht sich hierüber einmal folgendermaßen aus: „Die WL. erschöpft alles menschliche Wissen seinen Grundzügen nach. . . . Sie sagt es dem Bearbeiter der Wissenschaft, was er wissen kann und was nicht, wonach er fragen kann und soll, gibt ihm die Reihe der anzustellenden Untersuchungen an, lehrt ihn, wie er sie anzustellen und seinen Beweis zu führen hat" (S. W. II, 407). Wissenschaftslehre ist hiernach die Wissenschaft von der Wissenschaft, die Wissenschaft vom Wissen. Doch offenbar ein rein theoretisches Problem. Wie ist es aber dann überhaupt möglich, daß man den Kern der Philosophie Fichtes in der Ethik hat suchen können, wenn jenes Problem sein Denken beherrscht, wenn seine eigentliche Absicht darauf gerichtet ist, das Wesen des Wissens zu erforschen?

In der Tat besteht zwischen Wissenschaft und Ethik ein realer Zusammenhang, und den für diesen Zusammen-

hang entscheidenden Punkt kennen wir bereits: die absolute Evidenz, die Überzeugung.

Sie kennen aus der Geschichte der griechischen Philosophie die Epoche der Überzeugungslosigkeit, die Epoche der Sophisten, und Sie wissen, wie Sokrates und Platon mit sittlicher Leidenschaft den Kampf gegen diese ihre Zeit geführt haben, den Kampf gegen die Überzeugungslosigkeit, für die Überzeugung. Fichtes Stellung ist derjenigen Platons wohl vergleichbar: ebenso wie Platon das Heil darin sah, daß die Wissenschaft, deren Recht problematisch geworden war, in ihrer Bedeutung klar gestellt und dadurch zur Anerkennung gebracht werden müsse; daß es darauf ankomme, zu zeigen, daß es jenseits und über aller δόξα die ewige ἀλήθεια gebe[1]), so ist es auch die zentrale Aufgabe der Fichtischen Wissenschaftslehre, durch eine Einsicht in das Wesen der Wissenschaft und des Wissens festzustellen, auf welchen Grundlagen eine Überzeugung ruht — eine Überzeugung, die mehr ist als bloße Ansicht oder Meinung, die ein Wissen ist, das sich selbst weiß, ein Wissen, das seiner selbst, das seines Rechtes sich bewußt ist. Eine Überzeugung habe ich dann, wenn ich weiß, warum das, was ich sage oder denke, wahr ist. Die WL. entspringt bei Fichte nicht einem lediglich theoretischen Interesse, einer rein intellektuellen Freude am Herauspräparieren der erkenntnistheoretischen Struktur wissenschaftlicher Vorstellungsverknüpfungen, — sondern das Leitmotiv im ganzen Lebenswerk des Mannes ist gegeben durch die Kämpferstellung, in der er sich einer überzeugungslosen Zeit gegenüber weiß. Allenthalben sieht er seine Zeitgenossen versunken in einem matten, schwächlichen Relativismus: Ich habe die Ansicht, ein anderer hat eine andere. Meine Ansicht ist eben abhängig von meinen ange-

1) Vgl. W. Windelband, Platon (Frommanns Klassiker d. Philos.), 3. Aufl., 11.

borenen Anlagen und Neigungen und von all den Eindrücken, die ich im Laufe meines Lebens erfahren habe. Ein anderer hat ein anderes Gehirn als ich mit auf die Welt gebracht, seine Erziehung ist eine andere gewesen als die meinige, und er hat andere Dinge gesehen, die entscheidend auf seine Ansichten eingewirkt haben, und darum denkt er anders als ich. Alles ist relativ, alle Ansichten, die da geäußert werden, hängen ab von den Verhältnissen, unter denen diejenigen leben, die diese Ansichten haben. Und wenn jemand tut, als ob seine Meinung die allein wahre sei, so macht er sich damit nur lächerlich: was er anspruchsvoll als Wahrheit bezeichnet, das sollte er hübsch bescheiden als seine persönliche Ansicht hinstellen: denn mehr ist es ja doch nicht, mehr kann es nicht sein. Es gibt nichts anderes als Meinungen. *Τί ἐστιν ἀλήθεια;*

So sah der Gegner aus, gegen den die Wissenschaftslehre auf den Plan geführt wurde, und ich müsste mich sehr täuschen, wenn der Kampf heute gegenstandslos geworden wäre. Nein! Jene Aufgeklärtheit, die nicht wußte, ob ihr Grundsatz selbst auch nicht mehr war als bloße Ansicht; die ihren eigenen Prämissen nach nur hätte sagen dürfen: ‚Es ist meine persönliche Ansicht, daß es nur Ansichten gibt und daß niemand das Recht hat, überzeugt zu sein; andere aber mögen darüber anders urteilen' — jene Aufgeklärtheit existiert heute noch in wesentlich derselben Weise. Wenn wir darum an Fichtes Lehre herantreten wollen, so tun wir das nicht, um eine Erscheinung aus dem philosophischen Raritätenkabinett, der sich neuerdings ein allgemeineres Interesse zuzuwenden beginnt, auch unsererseits kennen zu lernen und um über sie mitreden zu können, sondern wir gehen an Fichte heran, weil er ein Mann ist, der unserer Zeit und uns selbst etwas zu sagen hat.

Fichte selbst hat das bloß historische Kenntnisnehmen von philosophischen Doktrinen außerordentlich wenig

geschätzt. Ob ich die Tatsache weiß, daß ein Mann namens Soundso diese oder jene Sätze über Raum und Zeit oder über Gott und die Welt aufgestellt hat, oder ob ich diese Tatsache nicht weiß: das ist höchst gleichgiltig. Philosophische Probleme versteht man nur dadurch, daß man sie selbst erlebt. „Ein ewiger Tag des Lebens sei die Philosophie: man muß nicht Philosophie besitzen sondern sein“ sagt Fichte einmal (N. W. I, 128). Man muß Philosophie sein, sie im eigenen Leben realisieren — nicht in dem Sinne, als ob Philosophie Lebensregeln enthielte, als ob Aphorismen zur Lebensweisheit ihr höchster Schluß wären. Fichte gießt Schalen voll Spott über diejenigen aus, die der Philosophie keine würdigere Aufgabe zuzugestehen wissen; mit Lebensweisheit haben seine Bemühungen nicht das mindeste zu schaffen. Gleichwohl sagt er, daß Philosophie etwas anderes und zwar mehr sei als ein bloßes Kenntnisnehmen, daß sie die Verwandlung des Wissens in das Leben selbst sei und in dessen höchsten Quell und Antrieb. Wie vereint sich das?

Philosophie ist das Wissen vom Wissen. Wer Philosophie hat, der weiß, daß und inwiefern er etwas weiß, er hat nicht bloß Meinungen und Ansichten, er hat eine Überzeugung. Er geht nicht in seinen Bewußtseinsinhalten auf, sein Denken ist nicht der Tummelplatz seiner Vorstellungen und Triebe, die ihn je nach ihrer Tendenz zu dieser oder jener Ansicht bestimmen, — sondern er selbst bestimmt, welchen Wert er den einzelnen Elementen seiner Bewußtseinsinhalte zugestehen darf. Seine Bewußtseinsinhalte beherrschen ihn nicht, sondern sie sind ihm nur Mittel, durch die er zum Zwecke der Erkenntnis gelangt. Was er sieht und hört, das bestimmt nicht seine Ansicht, sondern das sind erst die Objekte, auf die sich seine Überzeugung beziehen kann. Er wird nicht bestimmt von den Eindrücken, die ihm durch die Sinne zugeführt werden, sondern er selbst bestimmt, was

die Bedeutung der Gegenstände ist, von denen er durch diese Eindrücke Kenntnis erhält. Philosophie nicht bloß besitzen sondern sein, Philosophie in Leben selbst verwandeln heißt: im Leben eine Überzeugung betätigen, sich nicht von der zufälligen Konstellation der Bewusstseinsinhalte beherrschen lassen, nicht in seinen Ansichten aufgehen, sondern in jeder Ansicht einen Anstoß sehen, der überwunden werden soll. Ein Recht da zu sein hat meine Ansicht nur, wenn sie nicht mehr meine Ansicht ist, sondern wenn ich weiß, warum ich so und nicht anders zu urteilen habe, wenn ich überzeugt bin.

Was also Fichte in der WL. erkennen will, das ist nicht bloß die äußere systematische Form, sondern das ist das Innere des Wissens, dasjenige, worauf allein es beruht, daß ein Wissen, eine Überzeugung, eine Unerschütterlichkeit des Bewußtseins möglich ist. Seinen Gegnern, die in ihrer relativistischen Vornehmheit nur Ansichten und Meinungen kennen, ruft er zu: „So gute Räsonneurs ihr der logischen Form nach sein möget, ... — ihr habt von jenem Inneren eines Wissens auch nicht die leiseste Ahnung. Die ganze Tiefe eures Wesens reicht nicht bis dahin, sondern nur bis zum historischen Glauben; und euer Geschäft ist, die Überlieferungen dieses Glaubens räsonnierend weiter zu zerlegen. Ihr habt in eurem Leben nicht gewußt, und wißt daher gar nicht, wie Einem zu Mute ist, der da weiß“ (S. W. II, 411).

Somit ist klar: ihrem Wesen nach ist Fichtes Philosophie durchaus nicht Ethik, sondern sie ist theoretische Spekulation. Dennoch aber ist es eine Philosophie, die gar nicht anders kann als in die Praxis des Lebens hereingreifen, und zwar darum nicht, weil man sie, ohne sich zu überzeugen, nicht verstehen kann. Der ganze Charakter der WL. schließt es aus, daß man sie sich bloß historisch einpräge. Zum Auswendiglernen gibt es

bei Fichte so viel wie gar nichts. Es kommt ganz allein darauf an, daß man sich überzeuge — überzeuge vom Wesen des Wissens — überzeuge vom Wesen des eigenen Ich.

Denn was bin ich denn? Wer bin ich? Bin ich identisch mit meinen Vorstellungen und meinen Trieben? Wenn meine Vorstellungen und meine Triebe mich beherrschen, so sind sie etwas mir Überlegenes und nicht ich selbst. Oder sind meine Ansichten und Meinungen, die mit Naturnotwendigkeit gewordenen Produkte meiner angeborenen Anlagen, meiner Erziehung, meiner Erfahrungen — sind sie mein Ich? Meine Ansichten bilden sich von selbst aus den mit psychologischer Naturgesetzlichkeit in mein Bewußtsein dringenden Inhalten — wie ein Baum von selbst aus dem Samenkorn erwächst, wenn ihm die nötige Nahrung zugeführt wird. Wenn meine naturhaft gewordenen Ansichten mich bestimmen, so sind sie meinem Ich überlegen; mein Ich selbst sind sie nicht. Wenn nun aber in meinem Bewußtsein nichts anderes mehr lebt — dann lebt kein Ich darin, dann bin ich nichts als etwas, was seine Aufgabe nicht erfüllt, was nicht zu sich selbst, zu seiner Freiheit und Selbständigkeit gelangt. Dann existieren allein meine Ansichten und Meinungen, und das sind naturgewordene, zur Natur gehörige, in ihre Gesetzmässigkeit eingeschlossene und nach solcher Gesetzmäßigkeit vergängliche Objekte. Ich als reales Subjekt bin dann gar nicht: denn ich als Subjekt lebe bloß in meiner Überzeugung. Die Ansichten und Meinungen gehören zur Welt der Objekte, zur objektiven Welt, zur Welt der Dinge im erkenntnistheoretischen Sinne dieses Wortes, und wenn ich wegen Mangels einer Überzeugung meine Ansichten mit meinem Ich identifizieren muß, so bin ich nur ein Ding unter Dingen, ein bloßes Objekt, Produkt der Natur — woran der Relativismus auch keinen Anstoß nimmt. Anstoß an dieser Einordnung des Ich in die objektive

Welt kann erst nehmen, wer von etwas weiß, was nicht in der objektiven Welt aufgeht, was schlechterdings nicht als Ding, als Objekt gedacht werden kann, — und das ist die Überzeugung. Nur sofern ich überzeugt bin, bin ich Ich, und in diesem Wissen von mir selbst weiß ich zugleich, daß ich nichts Objektives bin, daß ich darum auch nicht in den sich immer von Neuem zerstörenden und wiedergebärenden Lauf der Naturobjekte eingeschlossen sein kann: dahinein gehören meine Ansichten und Meinungen; sie teilen das allgemeine Schicksal aller Objekte, das Schicksal der Vergänglichkeit — und sie sind auch nichts Besseres wert. Sofern ich aber überzeugt bin, bin ich Subjekt meiner Bewußtseinsinhalte, stehe über ihnen, und ihr Schicksal berührt mich nicht.

Der gewöhnliche Sprachgebrauch pflegt das Wort ‚Überzeugung' in der Bedeutung einer sehr fest gewurzelten Ansicht zu nehmen, so daß man z. B. sagt, man habe seine Überzeugung in irgend einem Punkte geändert, oder daß man sagt, in der Zeit vor Kopernikus sei die allgemeine Überzeugung gewesen, daß sich die Sonne um die Erde bewege. Es ist Ihnen gewiß bereits klar geworden, daß in der Philosophie Fichtes das Wort eine andere Bedeutung hat. Wenn man vor Kopernikus annahm, die Sonne bewege sich um die Erde, so lag da ein Fall vor, in dem sinnliche Wahrnehmungen, die keineswegs begriffen waren, eine Ansicht bestimmten. Diese Ansicht war sehr fest, so lange es niemandem beikam, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln; aber es war doch nicht mehr als eine Ansicht, ein Urteil, das durch unbegriffene Wahrnehmungen veranlaßt war. Überzeugt sein kann ich im Fichtischen Sinne des Wortes aber nur, wenn ich weiß, warum ich meine Vorstellungen so und nicht anders verknüpfen muß: und das hat in Bezug auf unser Beispiel doch erst Kopernikus gewußt. Eine Überzeugung duldet keine unbegriffene Wahrnehmung als bestimmendes Element, und es kann einander

widerstreitende Überzeugungen überhaupt nicht geben. Die Überzeugung ist notwendig wahr.

Es ist einer der stumpfsinnigsten Einwände gegen Fichte, wenn man ihn in diesem Punkte aus der Erfahrung widerlegen will, die uns beweise, daß verschiedene Menschen sehr verschiedene Überzeugungen haben. Man nimmt hier einfach das Wort ‚Überzeugung' in einem ganz anderen — nämlich psychologischen Sinne; die WL. aber hat mit Psychologie nichts zu tun. Fichtes Begriff der Überzeugung ist ein erkenntnistheoretischer.

Ich bin meine Überzeugung: das heißt nicht, daß ich ein psychologisches Objekt wäre. Indem der Standpunkt der WL. außerhalb und über der Welt der Objekte genommen wird, wird er auch zugleich über der Psychologie genommen.

Ich bin meine Überzeugung: d. h. ich bin dasjenige in mir, was sich Rechenschaft von sich selbst gibt; mein Sein ist ein Wissen (S. W. II, 478), ich bin mein Wissen von mir selbst. Ich bin dasjenige, als was ich mich weiss. Und als was weiß ich mich? Mit dieser Frage rühren wir an das große Problem von der Stellung des Individuums zum Universum, zur Wirklichkeit überhaupt.

Kant hat — Sie wissen es — solche Fragestellungen verpönt, ob er es gleich, nach eigenem Geständnis verliebt in die Metaphysik, nicht lassen konnte, sich selbst solche Fragen vorzulegen. Fichte hat sich das große Verdienst um die Philosophie erworben, unter Anerkennung der positiven Grundgedanken der Vernunftkritik den Weg gezeigt zu haben, der auch den metaphysischen Grundproblemen gegenüber zu einer Überzeugung führt.

Was ist meine Stellung zum Universum? Ich kann heute nur eine Andeutung über die Richtung geben, in der die WL. eine Antwort auf die so gestellte Frage suchen muß, über den Gesichtswinkel, unter dem sie das Problem erblickt.

Ich sagte schon, daß es nicht verschiedene einander widerstreitende Überzeugungen geben kann. Die Wahrheit kann nur *eine* sein. Die WL. untersucht nicht *mein* Wissen als ein individuelles an meine Persönlichkeit geknüpftes Phänomen, sondern ihr Thema ist *das* Wissen. „Fallen lassend alles besondere und bestimmte Wissen, geht sie aus von dem Wissen schlechtweg in seiner Einheit“ (S. W. II, 696). Auf dem Standpunkt der WL. erkenne ich mich, wie ich in dem universalen Wissen überhaupt erkannt bin: ihr Standpunkt ist das Wissen des unendlichen Daseins. Das Individuum kann hiernach nicht das Erste sein; die WL. nimmt ihren Ausgangspunkt sofort in jenem Überindividuellen im Individuum, in meinem Wahrheitsbewußtsein, das sich nicht unterscheidet von dem Wahrheitsbewußtsein, das ich in einem jeden von Ihnen voraussetze. Ohne Zweifel ist dieses Überindividuelle im Individuum der einzige Punkt, von dem aus das aufgeworfene Problem seine Antwort finden kann. Von hier aus wird es nötig sein, einerseits einen Weltbegriff zu gewinnen, zuzusehen, was Natur und was Wirklichkeit ist, eine letzte Formel für das wahrhaft Wirkliche und Lebendige zu finden, und auf der anderen Seite zu bestimmen, in welcher Beziehung das individuelle Dasein zu jenem in letzter Instanz seienden Leben steht.

Indessen, das sind letzte Fragen, zu denen uns die nächsten Stunden noch nicht führen werden.

Zweite Vorlesung.

Fichtes Leben bis zum Eintritt in die Öffentlichkeit.

Literatur: IMMANUEL HERMANN FICHTE, Johann Gottlieb Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel. (2. Aufl.) Leipzig 1862.
MORITZ WEINHOLD, 48 Briefe von Johann Gottlieb Fichte und seinen Verwandten. Leipzig 1862.

Es war am 4. Juli 1791, als der damals im 68. Lebensjahre stehende Kant den Besuch eines völlig Unbekannten erhielt. Der Unbekannte nannte sich Johann Gottlieb Fichte und erzählte dem Philosophen, daß er seinetwegen hierher nach Königsberg gereist sei. Er sei eigentlich Kandidat der Theologie, im Kurfürstentum Sachsen, in der Lausitz zuhause. Ein Engagement zu einer Hauslehrerstelle habe ihn nach Warschau geführt; dort habe sich aber die Sache sofort wieder zerschlagen, und so sei er weiter gereist, zunächst bloß in der Absicht, den Mann von Angesicht zu sehen, den er als den Verfasser der drei Kritiken aufs höchste verehre.

Indessen, so großen Wert auch der junge Fichte auf die persönliche Bekanntschaft mit dem ehrwürdigen Kant legte, so geringen Wert legte der alte Herr auf die Bekanntschaft mit seinem jungen Verehrer: er empfing ihn, wie eben ein großer Mann einen total Unbekannten zu empfangen pflegt, das heißt also: „nicht sonderlich“, wie Fichte in seinem Tagebuch bemerkte. Aber energisch wie er war, ließ Fichte nicht nach: er wollte dem Meister beweisen, daß er keiner von denen sei, die den berühmten Philosophen bloß deswegen besuchten, weil er nun einmal zu den Sehenswürdigkeiten der Stadt gehörte. In größter Zurückgezogenheit schrieb er auf dem Zimmer,

das er sich in einem Privathause neben der altstädtischen Kirche gemietet hatte, eine religionsphilosophische Abhandlung, die Kritik aller Offenbarung. Der einzige, der ihm in den vier Wochen, die er zur Abfassung der Schrift brauchte, näher trat, war ein um fast 11 Jahre jüngerer Student, Theodor von Schön, der spätere hochverdiente Minister und Gesetzgeber. Charakteristisch, wie die beiden, die bis zu Fichtes Tod in naher Beziehung blieben, sich fanden. Schön erzählt darüber in seinen Memoiren: „Fichte kam zuweilen in das Speisehaus, in welchem ich zu Mittag aß, und eine gelegentliche Äußerung zu einem Gespräch zweier Tischgäste über Kants Schrift vom Dasein Gottes machte die ganze Gesellschaft und besonders mich auf ihn aufmerksam. Da er jeden Umgang vermied, so war es anfangs schwierig, ihm nahe zu kommen; es gelang mir indessen; er teilte mir seinen Plan mit, und wir wurden Freunde." Als Fichte sein Manuskript abgeschlossen hatte, schickte er es an Kant mit der Dedikation: „Dem Philosophen". Ein paar Tage danach suchte er Kant auf, der ihn nun „mit ausgezeichneter Güte" aufnahm und ihm seine Abhandlung mit Worten der Anerkennung zurückgab. Randbemerkungen waren nicht gemacht; nur die Dedikation „Dem Philosophen" war durchgestrichen.

Nun darf man freilich nicht meinen, daß Kant das ziemlich umfangreiche Manuskript in der kurzen Zeit wirklich gelesen hätte (vgl. Fichtes Leben u. Briefw. II, 146). Kant wurde im Alter das Lesen überhaupt schwer, und seine eigenen Gedanken reichten vollkommen aus, um ihn zu beschäftigen. Aber durchgeblättert hat er die Arbeit ohne Zweifel, und der Eindruck, den er hierbei erhielt, konnte kein anderer sein als der, daß dieser Fichte doch keine so ganz gewöhnliche Erscheinung sei. Auch der Brief, der der Sendung beilag, konnte Interesse erwecken; er war so stolz-bescheiden: „Ich kam nach Königsberg, um den Mann, den ganz Europa verehrt, den aber in

ganz Europa wenig Menschen so lieben wie ich, näher kennen zu lernen. Ich stellte mich Ihnen dar. Erst später bedachte ich, daß es Vermessenheit sei, auf die Bekanntschaft eines solchen Mannes Anspruch zu machen, ohne die geringste Befugnis dazu aufzuweisen zu haben. Ich hätte Empfehlungsschreiben haben können. Ich mag nur diejenigen, die ich mir selbst mache. Hier ist das meinige.“ Dann bedauert Fichte, nichts Besseres vorlegen zu können; er ist sich der Mängel seiner Abhandlung tief bewußt. Zum Schlusse heißt es: „Ihre Größe, vortrefflicher Mann, hat vor aller gedenkbaren menschlichen Größe das Auszeichnende, das Gottähnliche, daß man sich ihr mit Zutrauen nähert.“

Es mag Kant, als er diesen Brief las und die Arbeit ansah, leid gewesen sein, daß er vor ein paar Wochen so wenig entgegenkommend gegen Fichte gewesen war. So suchte er denn das Versäumte wieder gut zu machen, indem er seinen jungen Verehrer mit der allergrößten Liebenswürdigkeit und — Delikatesse behandelte. Fichte geriet nämlich, was öfters bei ihm vorkam, bald nach Anknüpfung der näheren Beziehungen zu Kant in große Geldnot. Das Wenige, was er aus Warschau nach Königsberg mitgebracht hatte, war in der Zeit, da er den Privatgelehrten spielte, aufgegangen, und so sah er sich gezwungen, sich nach einem Darlehen umzusehen. Der einzige, an den er sich zu wenden wagte, war Kant. Kant scheint es dem — wiederum höchst eigenartigen — Briefe angemerkt zu haben, daß das Bewußtsein, jemandem Geld schuldig zu sein, für Fichte höchst peinvoll war. Fichte besaß nichts von jenem Humor, der die eigene Armut von ihrer fröhlichen Seite zu nehmen weiß, wie sie uns etwa Jean Paul im „Siebenkäs“ vorführt. In den Briefen an seine Braut spricht Fichte selbst ein paar mal von dem „verwahrlosten Winkel seines Herzens“: dem Stolz, nie eine Geldverlegenheit merken zu lassen. Fichte ist es denn auch in seinem ganzen Leben nicht

gelungen, zum Geld ein verständiges Verhältnis zu gewinnen. — Nun, wie gesagt, Kant scheint es damals gleich feinfühlig erfaßt zu haben, daß er Fichte im Grunde einen schlechten Dienst erwiese, wenn er ihm Geld vorschösse, — und so erwies er ihm einen besseren: er empfahl ihm, die Kritik aller Offenbarung drucken zu lassen, und verwendete sich selbst dafür, daß der Königsberger Buchhändler Hartung den Verlag übernahm.

Als die Schrift erschien, war durch einen Zufall — vielleicht eine Spekulation des Verlegers — der Name des Verfassers weggeblieben. Der Titel lautete bloß: Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Königsberg, Hartung 1792.

Die Kritik der reinen Vernunft, die Kritik der praktischen Vernunft und die Kritik der Urteilskraft waren damals in aller Munde. Was Wunder, daß man schon aus der Überschrift dieses neuen Buches erriet, wer der Verfasser sein mußte. Nun hatte zwar Kant seine übrigen Werke unter seinem Namen herausgegeben; allein mit der Religionsphilosophie war es ein eigen Ding: es war die Zeit Friedrich Wilhelms II., die Zeit des Ministeriums Wöllner — da begriff man, daß der alte Herr vorsichtig war. Genug, daß er seine Ketzereien überhaupt drucken ließ — was brauchte er seinen Namen der reaktionären Verunglimpfung preiszugeben? Also die Schrift war selbstverständlich von Kant: das bewies erstens der Titel, das bewies zweitens die Anonymität und drittens übrigens auch der ganze Inhalt.

So erschien denn alsbald in der Jenaer Literaturzeitung eine Rezension, in der es hieß: „Jeder, der nur die kleinsten derjenigen Schriften gelesen, durch welche der Philosoph von Königsberg sich unsterbliche Verdienste um die Menschheit erworben hat, wird sogleich den erhabenen Verfasser jenes Werkes erkennen“.

Kant beeilte sich selbstverständlich, diese Ehre nicht auf sich sitzen zu lassen; er veröffentlichte in derselben

Literaturzeitung eine Erklärung, in der er sagte, der Verfasser des Buches sei der Kandidat der Theologie, Herr Fichte, und er — Kant — habe weder schriftlich noch mündlich auch nur den mindesten Anteil an dieser Arbeit des geschickten Mannes.

Fichte aber war mit einemmal ein philosophisches Ereignis geworden, an dem man nicht mehr vorübergehen konnte, und am allerwenigsten konnten ihn die Jenaer desavouieren, nachdem sie ihn mit Kant verwechselt hatten. Die Verwechselung war nur dann entschuldbar, wenn Fichte wirklich ein großer Philosoph war. Als darum 1½ Jahr später in Jena durch Reinholds Weggang ein philosophischer Lehrstuhl frei wurde, wußte man nichts Besseres zu tun als den Verfasser der Offenbarungskritik zu berufen.

Dies die Geschichte von Fichtes Eintritt ins öffentliche Leben. Bevor wir diese Bahn jedoch weiter verfolgen, wollen wir einiges aus der Vorgeschichte des Mannes nachholen. —

Fichte war geboren am 19. Mai 1762 in Rammenau, nicht weit von Bischofswerda in der Oberlausitz als das älteste von acht Kindern. Sein Vater war ein wenig bemittelter, wenn auch nicht gerade armer Leineweber. Es ist eine fromme Familie gewesen, der unser Philosoph entstammt; schon die Vornamen Fichtes und seiner Geschwister deuten darauf hin: er selbst heißt Johann Gottlieb, einer der Brüder heißt Gottlob, ein anderer Gotthelf, ein dritter Christian, ein vierter Christlieb u. s. w. Man merkt die Absicht. — Ebenso wie Kant hat auch Fichte als reifer Mann die Überzeugung gehegt, daß er den religiösen Eindrücken aus dem Elternhause viel verdanke (Weinhold 48). Immerhin ist das Bild, das man sich auf Grund der vorhandenen Belege von der Familie des alten Fichte machen muß, im ganzen nicht sehr erfreulich. Die Unbeugsamkeit des Willens hatte Fichte von seiner Mutter geerbt. Aber während diese Unbeugsam-

keit erhaben wirkt, wo sie einem groß gesinnten, weit blickenden, für gewaltige Zwecke arbeitenden Charakter zukommt, ist sie häßlich, wenn sie sich als Starrsinn eines beschränkten Kopfes geltend macht: und das ist bei Fichtes Mutter der Fall gewesen. Auch unter den Geschwistern Fichtes scheinen einige von wenig edler Sinnesart gewesen zu sein. Nur zwei von seinen Brüdern hat Fichte geschätzt, und von seinem Vater spricht er nie anders als in großer Verehrung.

Von tieferer Bedeutung für seinen Werdegang konnte indessen die Familie nicht sein, da er schon als Junge von etwa 8 oder 9 Jahren fort kam, um eine höhere Ausbildung zu erhalten. Damit aber verhielt sich's folgendermaßen: Der in der Nachbarschaft ansässige Freiherr von Miltitz kam eines Sonntags nach Rammenau, um die Predigt zu hören und dann seinen Schwager, den Gutsherrn von Hoffmann in Rammenau zu besuchen. Er hatte sich jedoch verspätet und klagte nun vor der Kirchtüre stehend einem Dorfbewohner sein Leid. Der aber meinte, da sei noch zu helfen: man brauche nur den Gänsejungen Fichte rufen zu lassen, der könne die ganze Predigt aus dem Kopfe hersagen. Der Freiherr interessiert sich für diesen merkwürdigen Gänsejungen und bittet seinen Schwager, ihn doch aufs Schloß zu bestellen. Es geschieht. Der kleine Fichte erscheint und fängt an zu predigen und zwar derart, daß Herr von Miltitz erkennt, daß er es hier nicht bloß mit einem ausgezeichneten Gedächtnis, sondern noch mit etwas viel Besserem zu tun hat. Er beschließt, für den Jungen zu sorgen. Die Mutter Fichte machte zwar zuerst Umstände: es sei besser, ihr Sohn bleibe ungelehrt und unbedeutend, als daß er an seiner Seele Schaden nehme. Als indessen auch der Rammenauer Geistliche selbst das seinige dazu tat, um die Mutter zu überzeugen, daß es sich hier wirklich um das Beste ihres Gottlieb handle, willigte auch sie ein, und Fichte kam unter die Obhut des edlen Freiherrn.

Zunächst in das Schloß Siebeneichen, dann zum Pfarrer nach Niederau, einem Dorfe, das zur Patronatsherrschaft der Herren von Miltitz gehörte. Von da ging's weiter auf die Schule nach Meißen und schließlich, als Fichte 12 Jahre alt war, nach Schulpforta.

In dieser Zeit starb sein Gönner. Es ist nicht gewiß, ob ihn die Familie von Miltitz nun noch unterstützt hat; doch hat er in Pforta ein Staatsstipendium genossen (Leben u. Briefw. I, 29). Seine Angehörigen in Rammenau wären nicht in der Lage gewesen, das erforderliche Geld flüssig zu machen.

In Pforta hat sich Fichte im ganzen nicht wohl gefühlt. In der ersten Zeit am allerwenigsten. Der ältere Alumne, dem er unterstellt war, der Obergesell, behandelte ihn in roher Weise, so daß Fichte beschloß, ohne Abschied und auf Nimmerwiedersehen aus diesem Ort der Qual zu verschwinden. Campes Robinson Crusoe war ihm nicht unbekannt, und dieser Lektüre entnahm er die Anregung, daß das nächste Hauptziel der Reise jedenfalls Hamburg sein müsse. Der Plan ist auch ins Werk gesetzt worden; aber allerdings ist Fichte noch nicht allzu weit von Pforta entfernt gewesen, als ihm der Gedanke an seine Eltern, die er nun nie wieder sehen sollte, so schwer aufs Herz fiel, daß er es vorzog, doch noch einmal nach Pforta zurückzukehren. Übrigens hatte der Fluchtversuch den sehr angenehmen Erfolg, daß Fichte nun einen anderen Obergesellen bekam.

Trotz alledem, wohlgefühlt hat sich Fichte in Schulpforta nie. Der engherzige Geist, die klösterlich vielen Andachtsübungen, das strenge Verbot, moderne Autoren wie Lessing oder Goethe zu lesen: das waren Einrichtungen, unter denen sich Fichte eingeengt fühlen mußte. Indessen kamen die modernen Schriftsteller doch hinein in die Zellen der Schüler: einer der jüngeren Lehrer selbst ist es gewesen, der unserm Fichte, als er 16 Jahre zählte, den Antigöze zugänglich machte, und wir wissen,

daß Fichte diese heimlich dargereichte verbotene Frucht mit größtem Genuß verschlang. Er glühte von Begeisterung für Lessing und faßte den Plan, ihn, sobald er irgend könne, persönlich aufzusuchen. Freilich konnte der Plan nicht ausgeführt werden: bis zum Herbst 1780 war Fichte in Pforta, und bereits im Februar 1781 ist Lessing gestorben. In den wenigen Monaten der Zwischenzeit aber konnte Fichte in seiner finanziell beschränkten Lage nicht an eine solche Reise denken.

Er bezog die Universität Jena und wurde *studiosus theologiae* — ob aus wirklicher Neigung, kann zweifelhaft sein. Er hörte Vorlesungen nicht bloß in der theologischen sondern auch in der juristischen und der philosophischen Fakultät. Von dieser Zeit an war er so gut wie völlig auf sich selbst angewiesen [1]). Es waren harte, sehr harte Jahre, die nun für ihn begannen. Das Nötigste erwirbt er sich durch Privatstunden, ohne Schuldenmachen scheint es nicht abgegangen zu sein. Stets gezwungen, auf gewinnbringende Tätigkeit bedacht zu sein, kommt er nicht zu ordentlichem Studium und folglich auch nicht zu einem Examen.

Er ist nicht lange in Jena geblieben. 1781 schon zog er nach Leipzig, wahrscheinlich in der Hoffnung, auf seiner Landesuniversität eine staatliche Unterstützung zu erhalten [2]). Er bekam indessen keine solche, und so

1) Vielleicht hat Fichte zu Anfang seiner Universitätsjahre noch Zuschüsse von der Familie von Miltitz bekommen. Vgl. W. Kabitz, Studien zur Entwickelungsgeschichte der Wissenschaftslehre, „Kantstudien" VI, 192 f. (auch separat erschienen).

2) Nach dem Entwurf eines Briefes an den Professor Pezold in Leipzig vom 26. November 1787 (mitgeteilt von W. Kabitz, „Kantstudien" VI, 185 ff., vgl. 186) hat Fichte auch an der (damals gleichfalls kursächsischen) Universität Wittenberg Vorlesungen gehört. Bei der Spärlichkeit von Nachrichten über Fichtes Leben in dieser Zeit wäre es nicht auffallend, daß wir erst aus dieser neuerdings erschlossenen Quelle hiervon Kenntnis erhielten. Allein die Wittenberger Immatrikulationsakten aus den in Betracht kommenden Semestern enthalten Fichtes Namen nicht.

wurde seine Lage nur immer drückender. Von zuhause scheint man ihm Vorwürfe gemacht zu haben, daß er zu nichts käme: es war der ganze Stolz namentlich der Mutter, ihren Sohn als Pastor zu sehen. Fichte war allmählich alt genug geworden, gepredigt hat er auch nicht selten — er tat dies überaus gerne und versäumte nicht leicht eine Gelegenheit —, aber in ein Examen konnte er sich unmöglich wagen. Er konnte ja nicht einmal immer in Leipzig sein. Von 1784 an ist er als Hauslehrer in verschiedenen Stellen in Sachsen gewesen. „Mein Aufenthalt in Leipzig — schreibt er einmal — hilft mir nichts, weil ich alle meine Zeit auf ganz heterogene Dinge wenden muß, um zu leben." So wird man überhaupt den Einfluß der Universitätsstudien auf seine geistige Heranbildung nicht allzu hoch anschlagen dürfen. Tiefer gehende Anregungen scheint er eigentlich nur aus einer Vorlesung über Aeschylus mitgenommen zu haben, die er in Jena bei Schütz hörte, und aus einem Kolleg über Dogmatik bei Pezold in Leipzig. Allein in Bezug auf sein Verhältnis zu den klassischen Autoren hat er selbst ein paar Jahre später beklagt, daß er ein eigentliches gelehrtes Studium nicht habe betreiben können, weil er den größten Teil seiner Zeit anderen Geschäften schuldig war und einen gänzlichen Mangel an eigenen Büchern hatte. Von weiter tragender Bedeutung als der Aeschylus war darum die Dogmatikvorlesung für ihn: hier wurde er in religionsmetaphysische Spekulationen eingeführt, und dieses Interesse ist ihm für sein Leben geblieben. Von seinen Predigten sind uns noch ein paar erhalten: auch in ihnen zeigt sich die Vorherrschaft der philosophischen Neigung. Bei der Arbeitsweise, zu der ihn die Not zwang, ist dies wohl begreiflich: philosophische Spekulationen lassen sich in freien Viertelstunden, ja in freien Minuten anstellen, sie können das ganze Tagewerk begleiten, sie können gedeihen, auch wenn scheinbar der ganze Tag mit andersartiger Beschäftigung ausgefüllt ist. Anders

aber liegt das mit Kirchengeschichte oder hebräischer Grammatik.

Es existiert das Konzept eines Schreibens, das Fichte, vermutlich im Jahre 1787, also als 25jähriger, sieben Jahre nach Beginn des akademischen Studiums, an den sächsischen Konsistorialpräsidenten, Herrn von Burgsdorf, richtete. Hier entwickelt er selbst, unter welcher Misère die letzten Jahre für ihn dahingegangen sind, und sagt: „Ich habe über die meisten Gegenstände der Theologie gedacht, geredet und gearbeitet; aber ich gestehe, daß ich in einzelnen historischen Zweigen derselben, besonders im Hebräischen, Lücken habe. . . . Ich habe in meinen akademischen Jahren nie einen Anteil an den öffentlichen Wohltaten für Studierende gehabt, nie ein Stipendium oder des etwas genossen, ohnerachtet meine Armut klar zu erweisen ist. Wäre es möglich, in dieser Rücksicht eine Unterstützung zu erhalten, die mich in den Stand setzte, nur bis Ostern sorgenfrei mich der Theologie widmen zu können?“ Fichte hofft, „dann nicht mit Unehren vor dem Oberkonsistorium zur Prüfung erscheinen zu können.“

Er bekam das Stipendium nicht. — Immer schwerer war sein Leben geworden. Er hatte gekämpft wie nur einer. Die Jahre waren darüber verstrichen, aber was war aus ihm geworden? Was war der Erfolg all seines Ringens? Nichts! Seine Mutter hielt ihn für einen verlotterten Bummler, für einen, der hoch hinaus gewollt, aber seine Zeit verschleudert und es zu nichts gebracht hat. Ohne Rückhalt im Elternhaus, verlassen von der Regierung seines Vaterlandes stand er da, allein. Dunkel lag die Zukunft vor ihm, dunkel wurde es in ihm — —

Es war am 18. Mai 1788, am Vorabend seines 26. Geburtstages: da trat Fichte die Hoffnungslosigkeit seiner Lage mit voller Wucht vors Bewußtsein. Er wohnte damals wieder in Leipzig — diesmal ganz ohne Mittel. Eine Hauslehrerstelle hatte sich seit längerer Zeit

nicht mehr finden wollen, das Letzte, was er besaß, ging heute zu Ende. Es war keine ehrliche Möglichkeit mehr, das Dasein länger zu fristen. So stellte sich ihm der Gedanke an den letzten ernsten Schritt — es war eine unausweichliche Notwendigkeit. „Welt, fragst du nach mir nicht, was frag' ich nach dir?" schrie es in ihm. Der morgige Tag soll sein letzter Geburtstag sein!

Mit diesem Vorsatz betritt er am Abend jenes 18. Mai sein Zimmer, und hier — liegt ein Billet des Dichters Weiße: Fichte möge doch sofort zu ihm kommen. Fichte geht hin und erfährt, er könne unter sehr angenehmen Bedingungen als Hauslehrer nach Zürich kommen.

In dieser hochgespannten Art kündigte sich Fichte ein neuer bedeutungsvoller Lebensabschnitt an.

Die Hauslehrerstelle in Zürich war in dem Gasthof zum Schwert, der einem angesehenen Bürger namens Ott gehörte. Fichte hatte die Aufgabe, einen Knaben von 10 und ein Mädchen von 7 Jahren zu erziehen; er erkannte aber bald, daß er seine Tätigkeit weiter erstrecken müsse: nicht nur die Kinder, sondern in allererster Linie die Eltern schienen ihm der Erziehung zu bedürfen. Rücksichtslos wie er war, führte er Buch über das unpädagogische Benehmen der Eltern, und am Ende jeder Woche mußten diese eine Belehrung darüber anhören, was sie wieder in den letzten 7 Tagen verbrochen hatten. Fichte schrieb alles dies gewissenhaft auf: das so entstandene Tagebuch — es ist leider noch nicht gedruckt — führt den Titel: „Tagebuch der auffallendsten Erziehungsfehler, die mir vorgekommen sind". Trotz dieses gewalttätigen Auftretens wußte sich Fichte die Hochachtung und selbst Verehrung der Familie Ott zu erzwingen, und das eigentümliche Verhältnis währte über 1½ Jahr, und Fichte selbst ist es schließlich gewesen, der kündigte.

Im Übrigen war diese Zeit in mehr als einer Hinsicht wertvoll für ihn. Zunächst gab sie ihm Ruhe. Er

konnte lesen und sich mit sich selbst beschäftigen. Auch predigte er nun wieder häufig, und er galt für einen vorzüglichen Redner. Vor allem aber: er kam in mannigfach angeregte Kreise, er gewann Freunde und schließlich — eine Braut, Johanna Maria Rahn, eine Nichte Klopstocks. Lavater, mit dem er bald näher bekannt geworden war, hatte ihn in das Haus des liebenswürdigen, vielseitig gebildeten Kaufmannes Rahn eingeführt, und hier lernte er dessen Tochter, seine spätere Gattin kennen. Sie war 1758 geboren, also vier Jahre älter als Fichte, und von allen Reizen blühender Mädchenschönheit sehr weit entfernt. In einem prächtigen Briefe, den sie 1794 als junge Frau an ihren Schwager Gotthelf schrieb, schildert sie selbst ihre äußere Erscheinung in folgender Weise: „Vors erste bin ich klein, und war im 16. Jahre sehr fett; da ich seit der Zeit nun um ein merkliches gemagert bin, so hat die einmal zu stark ausgedehnte Haut viele Runzeln bekommen; dazu gab mir die Natur ein widrig langes Kinn. Und was nun das Ärgste von allem ist, so habe ich wegen heftigen Zahnschmerzen (welches fast alle Leute in der Schweiz haben) mir meine obern Zähne ausziehen lassen: nun überlasse ich Ihrer eignen Einbildungskraft, mich so komisch darzustellen, als ich wirklich bin.“ Ein Porträt von ihr, das der Weinholdschen Sammlung der 48 Fichtebriefe beigeheftet ist, kann dieser Schilderung nur zur Bestätigung dienen. Und doch ist's ein anziehendes Gesicht, das man da sieht. Charakterstärke und Klugheit meint man ihm anzusehen, und ohne Zweifel hat Johanna Rahn diese Eigenschaften in hohem Maße gehabt. —

Ostern 1790 kehrte Fichte von Zürich zurück nach Leipzig. Rahn und Lavater hatten gute Beziehungen an einige Höfe. Fichte wäre gerne als Prinzenerzieher oder auch in irgend einer anderen Form in die große Welt gekommen. So war er selbst auf seiner Reise mit Empfehlungsschreiben an den Stuttgarter und den Weimarer

Hof ausgerüstet, und zugleich sollte Klopstock zusehen, ob sich in Kopenhagen etwas erreichen lasse. Allein aus alledem wurde nichts. Die Reise durch Weimar hatte nicht einmal den Erfolg, daß Fichte Herder und Goethe, an die er durch Lavater empfohlen war, kennen gelernt hätte: Herder lag krank und Goethe war verreist. Bald war Fichte in Leipzig wieder ungefähr ebenso weit wie schon einmal vor zwei Jahren. Er hatte an die Herausgabe eines Journals für Damen gedacht, er schrieb sogar an einem Trauerspiel, er nahm Stunden bei einem Deklamator, um sich in der Redekunst zu vervollkommnen An seine Braut schrieb er hierüber: „Ich predige nicht mehr, bis ich ansehnliche Fortschritte in dieser Kunst werde gemacht haben. Mein ganzer Geist ist darauf gerichtet. Und dann — muß mein Ruf gemacht sein, oder es wäre kein Recht mehr in der Welt. Mein Sinn steht auf Weimar gerichtet, wo der Hof für dergleichen Dinge sehr viel Sinn hat."

Das alles waren phantastische Projekte. Die Stunden in der Rhetorik hat Fichte gar bald wieder fallen lassen; auch aus den anderen Absichten ist nichts geworden — an einen Hof hätte er überdies nun und nimmer gepaßt, weder als Rhetor noch als Prinzenerzieher. Nach wenig Monaten war Fichte auf dem Punkte, daß er sich durch Privatunterricht einen kümmerlichen Lebensunterhalt verdienen mußte, und mit jedem Tage wurde die Not größer. Am 1. August schreibt er an seine Braut: „Ich habe fast alles verloren als den Mut" und ein paar Tage später: „Alle meine Projekte bis auf die letzten sind verschwunden."

Einen jungen Mann hat er gefunden: dem gibt er täglich eine Stunde Griechisch; und ein Student ist zu ihm gekommen: ob er nicht Stunden in der Kantischen Philosophie haben könne? Was tut man nicht, wenn man Hunger hat! Fichte sagt zu: er unterrichtet in der Kantischen Philosophie, obwohl er sie nur erst vom

Hörensagen kennt. Aber nun muß er sich auch mit dieser Lehre beschäftigen — und was ist der Erfolg davon? Die Stunden, die er ihr widmen darf, werden ihm Stunden der Seligkeit, sein ganzes Leben bekommt einen neuen Inhalt. Was tut's, daß seine Projekte dahingefallen sind? Er hat eine neue Welt gefunden, die nicht stürzen kann, eine Welt, die ihm unverloren bleiben muß: er hat die Selbständigkeit der freien Persönlichkeit entdeckt, die Selbständigkeit des autonomen Ich. Er, der sich eben erst noch so abhängig vorkam, so abhängig von einer Menge äußerer Umstände, er entdeckt, daß sein eigenstes innerstes Ich — das schlechthin Unabhängige ist, er entdeckt, daß dasjenige, was allein würdig ist, daß man sich darum bekümmere, nicht jenes Ich der gewöhnlichen Redeweise ist, das hungrig und durstig und in dürftiger Kleidung durch die Straßen Leipzigs geht, sondern das Werte setzende und schaffende Ich, das selbständige Subjekt des sittlichen Wollens. Dieses freie Ich ist das absolut Wertvolle, das Einzige, was unbedingten Wert hat.

Das ist's, was Fichte aus der Kantischen Philosophie herausliest und was ihm Erlösung gewährt von der Mühsal des Ringens um die Bedürfnisse der Lebenshaltung: das Evangelium der Freiheit, das Evangelium der Selbständigkeit der autonomen Persönlichkeit. Kein größerer Kontrast kann gedacht werden als der zwischen der Armut, die ihn umgibt, und dem überströmenden Reichtum, den er sich schafft, seitdem er in den Werken Kants nach Schätzen zu graben begonnen hat. Wir müssen seine Briefe aus jener Zeit lesen, wenn wir das ganz nachempfinden wollen. So schreibt er an seine Braut: „Ich habe bei einer schwankenden äußeren Lage meine seligsten Tage verlebt. . . . Ich danke der Vorsehung, die mich kurz vorher, ehe ich die Vereitelung aller meiner Hoffnungen erfahren sollte, in eine Lage versetzte, sie ruhig und mit Freudigkeit zu ertragen."

Und im Winter darauf heißt es in einem Briefe an seinen Freund Achelis in Bremen — er hatte sich in Zürich mit ihm zusammengefunden —: „Ich lebe seit ungefähr 4—5 Monaten das glücklichste Leben, dessen ich mich in meinen ganzen Lebenslagen erinnere“, und er erzählt weiter: „Ich kam mit einem Kopfe, der von großen Planen wimmelte, nach Leipzig. Alles scheiterte, und von so viel Seifenblasen blieb mir nicht der leichte Schaum übrig, aus welchem sie zusammengesetzt waren. Anfangs störte dies meine Seelenruhe wohl ein wenig, und es war halbe Verzweiflung, daß ich eine Partie ergriff, die ich schon längst hätte ergreifen sollen. Da ich das Außer mir nicht ändern konnte, so beschloß ich, das In mir zu ändern. Ich warf mich in die Philosophie, und das zwar, wie sich versteht, in die Kantische. Hier fand ich das Gegenmittel für die wahre Quelle meines Übels und Freude genug obendrein. Der Einfluß, den diese Philosophie, besonders aber der moralische Teil derselben, der aber ohne das Studium der Kritik der reinen Vernunft unverständlich bleibt, auf das ganze Denksystem eines Menschen hat, die Revolution, die durch sie besonders in meiner ganzen Denkungsart entstanden ist, ist unbegreiflich.“ Und in einem noch etwas später geschriebenen Briefe an seinen Bruder Gotthelf schreibt er von dieser Zeit des Kantstudiums: „Das waren die glücklichsten Tage, die ich je verlebt habe. Von einem Tage zum andern verlegen um Brot war ich dennoch damals vielleicht einer der glücklichsten Menschen auf dem weiten Runde der Erde.“

Sie sehen, was für Fichte das Wesentliche an der Kantischen Philosophie war: die Freiheitslehre, die Einsicht in jene Freiheit, die auch dem in Ketten Gebornen nicht geraubt werden kann. Dies Moment gab seinen Bemühungen um das Verständnis der theoretischen Erwägungen eine ganz eminent praktische Bedeutung. Er folgte den Gedankengängen des kritischen Philosophen

wie den Ereignissen eines spannenden Dramas: er fühlte, daß im Drama des eigenen Kampfes mit dem Leben die Peripetie eingetreten war.

Bisher hatte er, wie alle anderen, mit denen er zusammengekommen war, den menschlichen Willen, überhaupt das menschliche Ich als ein Ding unter Dingen, als Objekt betrachtet, und als entschlossener Denker hatte er gesehen, daß die Unfreiheit des Willens, daß der rückhaltlose Determinismus unvermeidliche Konsequenz ist. Für den, der das Ich als ein Ding, ein Objekt betrachtet, bleibt keine andere Möglichkeit, als es in den Zusammenhang der Objekte einzuspannen. Das Freiheitsbewußtsein ist dann eine psychologische Täuschung, und die Aufgabe kann nur die sein, psychologisch plausibel zu machen, wie es zu dieser illusionären Vorstellung der Freiheit kommt.

Und nun öffnet Kant Fichte die Augen und zeigt ihm, daß es ein prinzipieller Fehler ist, das Ich, das Subjekt des Denkens und Wollens, den Objekten gleichzustellen. Wenn ich das Bewußtsein als Objekt betrachte, so habe ich es gar nicht mehr mit dem wirklichen Bewußtsein sondern erst mit einem künstlichen Gemächte meiner Denktätigkeit zu tun. Das Ich ist dasjenige, was schlechterdings nicht Objekt sein kann, was vielmehr jedem möglichen Objekte als Voraussetzung zugrunde liegt. Kein Objekt ohne Subjekt, und wenn ich den menschlichen Willen, das Ich als Objekt ansehe und in die Kette der einander bedingenden Objekte eingespannt denke, so vergesse ich, daß Ich, das wirkliche Ich darum nicht eingespannt werden kann, weil Ich die Voraussetzung auch dieser ganzen Vorstellungsverknüpfung bin.

Das ist es, was Fichte aus Kant lernt, und so schreibt er nun an seine Braut: „Sage Deinem teuren Vater, wir hätten uns bei unsern Untersuchungen über die Notwendigkeit aller menschlichen Handlungen, so

richtig wir auch geschlossen hätten, doch geirrt, weil wir aus einem falschen Prinzipe disputiert hätten. Ich sei jetzt gänzlich überzeugt, daß der menschliche Wille frei sei.“ Dieses falsche Prinzip war eben die stillschweigend angenommene Voraussetzung, der Wille sei Objekt, das Ich sei ein Ding unter Dingen, während es doch die Voraussetzung aller objektiven Möglichkeit selbst ist.

Fichte faßte damals sogleich den Plan, für die Verbreitung der Kantischen Lehre zu wirken. Er hat im Winter 1790/91 einen erklärenden Auszug aus der Kritik der Urteilskraft geschrieben. Doch ist die Schrift nicht gedruckt worden.

Fichte hatte die Absicht gehabt, sich als Schriftsteller bemerklich zu machen: dann, wenn er einen Namen hätte, wäre er wohl nach Zürich zurückgegangen, um seine Braut heimzuführen. Diese hätte allerdings lieber nicht so lange gewartet: sie schlug ihrem Verlobten vor, alsbald nach Zürich zu kommen. Fichte dachte auch eine Zeitlang daran, im April 1791 zu heiraten; noch am 1. März schrieb er in diesem Sinne an Johanna. Ein wenige Tage darauf an seinen Bruder Gotthelf geschriebener Brief zeigt ihn dann freilich mit einemmal recht schwankend. Es sind ihm Zweifel aufgestiegen, ob er sich treu bleiben kann, wenn er der Braut Treue hält, es ist eine Stimmung über ihn gekommen, von der sich sonst gar nichts bei ihm findet und die ihm auch dieses eine Mal keineswegs wohl ansteht.

Da trat ganz plötzlich ein Ereignis ein, das diesen Dingen eine ganz unerwartete Wendung gab: Fichtes Schwiegervater Rahn hatte sein Vermögen einem Handelshause anvertraut, das gerade in diesen Tagen Bankrott machte. Dadurch war der Gedanke an die Hochzeit mit einemmal in unbestimmte Ferne gerückt. Fichte mußte sich wohl oder übel entschließen, wieder zur Hauslehrer-

tätigkeit zurückzukehren. Er bekam einen Antrag nach Warschau in das Haus des Grafen von Plater. Der Antrag schien nicht ungünstig, und so machte sich Fichte noch im April 1791 auf und marschierte nach Warschau. Er nahm den Weg ganz nahe bei seinem Heimatsdörfchen vorbei, vermied jedoch, dort selbst vorzusprechen. Von Bischofswerda aus schickte er einen Brief nach Rammenau und ließ seinen Vater und die Brüder Gotthelf und Gottlob herüberbitten, die denn auch freudig kamen. Die Mutter hat er — wie er dies wollte — nicht gesehen.

Am 7. Juni hatte die Fußreise ihr Ziel erreicht, am 9. wurde er der Platerschen Familie vorgestellt: der Eindruck der neuen Bekanntschaft war auf beiden Seiten gleich unangenehm. Fichte sprach das Französische nicht elegant genug und mit merklichem deutschen Akzent; dazu machte er ein sehr ernstes Gesicht und bewahrte eine so sichere, selbstbewußte Haltung, daß es der Gräfin sofort klar war, daß diesem Manne die erste Tugend abgehe, die sie von jedem ihrer Bedienten erwartete: die Geschmeidigkeit. Und Fichte seinerseits erkannte gleich, daß er diese Dame mit dem gereizten, leidenschaftlichen Blick und der Kommandierstimme nie würde ausstehen können. Er ging in sein Hotel zurück und schrieb der Gräfin einen französischen Brief: Bei dem Urteil, das sie über ihn gefällt habe, würde es ihm unmöglich sein, das Ansehen in ihrem Hause zu behaupten, das Vorbedingung der Erziehertätigkeit sei. Daß man sich etwas anderes von ihm versprochen habe, sei nicht seine Schuld. Er bitte also um Schadloshaltung. Die Gräfin versuchte, diese Verpflichtung dadurch abzuwälzen, daß sie Fichte eine anderweitige Stellung verschaffen lassen wollte. Nun aber lehnte Fichte höchst energisch ab: er lasse sich nicht wie einen aus der Mode gekommenen Stoff an Leute verhandeln, für die das unmodern gewordene allenfalls noch akzeptabel sei;

er verlange vollkommene Unabhängigkeit in seinen Entschlüssen und bestehe auf seinem Rechte auf Entschädigung. Die Gräfin nahm diesen Brief natürlich höchst ungnädig auf, worauf Fichte mit den Gerichten drohte. Dadurch erreichte er es denn glücklich, daß man ihm eine Entschädigung auszahlte, von der er mehrere Monate leben konnte.

Am 23. Juni nahm er die Gelegenheit wahr, in der evangelischen Kirche zu Warschau zu predigen. Die Predigt ist in den „Nachgelassenen Werken" gedruckt (III, 209—220): Thema war die Einsetzung des Abendmahls, und die Ausführung war eine äußerst künstliche metaphysische Deutung der realen Gegenwart Jesu. Doch hat Fichte mit dieser spekulativen Predigt viel Eindruck gemacht. Eine Dame urteilte, es sei ihr gewesen wie einem, der einen gemeinen Fiedler erwartet und einen Virtuosen hervortreten sieht, und auch sonst hörte Fichte von allen Seiten höchstes Lob über seine Leistung. — Am übernächsten Tage aber vertraute er sich einem Königsberger Fuhrmann bei dessen Heimreise an. So kam er nach Königsberg und erlebte nun die Abenteuer, von denen wir schon gehört haben: er besuchte Kant und schrieb die Kritik aller Offenbarung, die seinen Ruhm begründen sollte.

Dritte Vorlesung.

Die Kritik aller Offenbarung. Der zweite Aufenthalt in Zürich.

Wir haben in der vorigen Stunde gesehen, welche eminente Bedeutung der Versuch einer Kritik aller Offenbarung (S. W. V, 9—174) für Fichtes Leben gehabt hat. Eine andere Frage ist die nach der Bedeutung dieses Buches für Fichtes Philosophie oder überhaupt für die Philosophie — die Frage nach der systematischen Bedeutung von Fichtes Jugendwerk.

Um die Antwort gleich voraufzunehmen: diese systematische Bedeutung der Offenbarungskritik ist ohne Zweifel sehr viel geringer als die biographische. Fichte selbst ist sich darüber nicht im Unklaren gewesen. Er war schon gleich zu Anfang höchst überrascht, als ihm Kant die Drucklegung anriet: daran war ihm der Gedanke nicht gekommen, für so wertvoll hatte er seine Arbeit nicht gehalten. In seinem Tagebuch steht als Eintrag vom 6. September: „Ich war zu Kant gebeten, der mir vorschlug, mein Manuskript über die Kritik aller Offenbarung durch Vermittelung des Herrn Pfarrer Borowski an Buchhändler Hartung zu verkaufen. Es sei gut geschrieben, meinte er, da ich von Umarbeitung sprach. Ist das wahr? Und doch sagt es Kant!" So war es schließlich das Vertrauen auf Kants Urteil und zugleich die Notwendigkeit, sich den finanziellen Vorteil nicht entgehen zu lassen, die Fichte bestimmten, das Werk an die Öffentlichkeit zu bringen. Der Wert der Publikation war ihm jedoch sehr problematisch. Die Folgezeit hat dann dieses Urteil nur immer mehr ver-

schärft. Wenn Fichte später auf das Buch zurückkommt, so sieht er darin immer nur die literarische Jugendsünde, die er zwar begreiflich und entschuldbar findet, die er aber doch mit Entschiedenheit zurückweist: mit seinem reif gewordenen philosophischen Charakter hat sie nichts mehr zu tun.

Für den Historiker mag sich hieraus das Recht ableiten lassen, nicht allzu lange bei dem Jugendwerk zu verweilen. Doch dürfen wir es auch nicht ganz bei Seite lassen, denn in jedem Fall ist es eben doch ein wichtiges Zeugnis für Fichtes philosophische Entwickelung.

Es ist, wie wir schon wissen, unter dem stärksten Eindruck der Lehren Kants geschrieben. Fichte hält sich für einen echten Kantianer, und wenn er nichts Philosophisches mehr geschrieben hätte, so würde man auch jetzt in der Schrift nichts anderes sehen können als eine Übertragung Kantischer Grundgedanken auf ein neues Gebiet. Eine gewisse Originalität würde sich dabei nicht verkennen lassen: es werden Gedanken ausgesprochen, auf die niemals ein Kärrner kommen würde, der sich lediglich die formale Behandlungsweise philosophischer Probleme angeeignet hätte, der nichts weiter wüßte, als die von Kant ausgeschliffenen methodischen Werkzeuge an den ihm gegebenen Thematen in Anwendung zu bringen. In der Kritik aller Offenbarung liegt eine selbständigere Leistung vor. Fichte hat zu seiner Arbeit Gedanken mitgebracht — Gedanken, die ganz und gar sein Eigentum waren, die sich nimmermehr aus den Kantischen Theorien ableiten ließen oder sich durch Anwendung dieser Theorien auf den Offenbarungsgedanken von selbst ergeben hätten. Aber die Durchführung dieser Gedanken war nun doch eine wesentlich Kantische. Kantisch war die formale Behandlung des Problems, Kantisch war vor allem die Art und Weise, wie das Verhältnis von Moral und Religion ge-

faßt war, wie das Wesentliche der Religion, der Sinn der Religion letzten Endes in der Moral gesucht wurde: diese Tendenz mag es wohl ganz besonders gewesen sein, die dem späteren Fichte seine Jugendarbeit so unsympathisch gemacht hat.

Nur ganz leise angedeutet aber sind die Ansätze zur Wissenschaftslehre: niemand würde an ihnen etwas über Kant Hinausdrängendes spüren, wenn man nicht aus späterer Zeit die volle Entfaltung dieser Ansätze hätte. Man wird diese Keime wesentlich in dem Bestreben zu sehen haben, die Grundbegriffe, mit denen die Untersuchung zu tun hat, in ein solches Verhältnis zu einander zu bringen, daß aus der Erörterung des einen sich mit Notwendigkeit die des anderen ergibt, so daß jede neue Frage in ihrer Bedeutung nur erkannt werden kann, wenn man einsieht, wie sie aus der notwendigen Antwort auf die vorangehende Frage mit Notwendigkeit hervorgegangen ist. Fichte hat später seine Behandlungsweise der philosophischen Probleme als die genetische bezeichnet: die WL. will die „Genesis" der Grundbegriffe aufzeigen — nicht ihre psychologische Entstehung: über den Psychologismus ist Fichte hinaus, Wissenschaftslehre ist keine Psychologie. Genesis bedeutet den Ursprung der philosophischen Grundbegriffe aus der Vernunft — einen zeitlosen Ursprung. Die Probleme entwickeln sich, eines wächst aus dem andern hervor, und wenn ich philosophiere, so ist eben dieser Zusammenhang mein Thema. Ich kann ein Problem nur verstehen, wenn ich es aus seinen vernunftnotwendigen Voraussetzungen habe hervorgehen sehen, wenn ich die Stelle kenne, die ihm im System des Bewußtseins zukommt. Der psychologische Ursprung der philosophischen Fragen im Menschengeiste ist etwas ganz anderes: der erfolgt keineswegs in dieser vernunftnotwendigen Ordnung, sondern das philosophische θαυμάζειν entzündet sich regelmäßig zuerst an

solchen Fragen, zu denen uns die notwendigen Voraussetzungen, aus denen wir die Genesis des betreffenden Problems erfassen könnten, noch fehlen.

Dieses Streben nun, den Zusammenhang der Einzelfragen in diesem angegebenen Sinne genetisch zu machen, dieses Streben, das die WL. durchaus bestimmt, macht sich, wie mir scheinen will, bereits in der Offenbarungskritik bemerklich — und zwar, sehr begreiflicher Weise, in der zweiten Auflage von 1793 mehr als in der ersten, 1791 geschriebenen. Fichte deduziert aus einer Theorie des Willens die Notwendigkeit, das Sittengesetz als göttliches Gebot aufzufassen und damit aus der Sphäre der Moralität zu der der Religion überzugehen. Aus dem Begriff der Religion wird dann die Notwendigkeit der Offenbarung deduziert, und es werden die Grenzen der Giltigkeit dieses Begriffs bestimmt. So wird von sehr umfassendem Gegenstande ausgegangen und die Frage immer mehr eingeschränkt. In dieser Führung der Gedanken liegt etwas ganz Unkantisches. Für Kants Schriften ist charakteristisch, daß sie sehr nüchtern anfangen und am Ende in die Unendlichkeit blicken lassen, in die Unendlichkeit, die wir zwar nicht mehr erkennen können, die wir aber anerkennen müssen. Kant führt uns aus dem Engen ins Weite. Fichtes Werke tragen einen anderen Typus: eine seiner methodisch feinst ausgearbeiteten Schriften, die WL. von 1810 hebt an mit dem allumfassenden Begriff Gottes und schließt mit dem individuellen Willen, und diesen schriftstellerischen Typus zeigt schon die Offenbarungskritik, wenn auch nicht in solcher Deutlichkeit [1]).

---

1) Es ist behauptet worden, die hier gegebene Charakteristik von Fichtes Schreibweise treffe nur die Arbeiten der späteren Zeit. Allein man lese § 1 im „Grundriß des Eigentümlichen der WL." (S. W. I, 333), und man wird sehen, wie notwendig diese Darstellungsart mit der Grundkonzeption der WL. zusammenhängt.

Bevor ich nun die Hauptgedanken der Schrift kurz angebe, möchte ich noch zur Kennzeichnung der philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen daran erinnern, daß im Jahre 1791, mit dem wir es zu tun haben, die drei Kritiken Kants vorlagen. Hingegen war von der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ damals noch nichts erschienen: der erste Teil davon erschien 1792 und die ganze Schrift erst 1793. Kant hatte die Religionsphilosophie bis dahin immer nur anhangsweise behandelt, indem ja die Kritiken sämtlich zuletzt auf die Idee Gottes hinwiesen. Aber eine eigentlich systematische Erörterung der kritischen Religionsphilosophie gab es damals noch nicht. Hier brach Fichte die Bahn. Dabei hielt er sich enge an die Fingerzeige, die Kant bereits gegeben hatte. Kant hatte den Gottesglauben, überhaupt die Religion, auf das sittliche Bewußtsein begründet. Das sittliche Bewußtsein ist das erste, und verpflichtet bin ich zu nichts weiter als zum Gehorsam gegen das Sittengesetz. Zwar drängt — so hatte die Kritik der praktischen Vernunft argumentiert — das sittliche Bewußtsein zum Postulat der Existenz Gottes, aus der Moral ergibt sich die Notwendigkeit, das Dasein Gottes anzunehmen. Allein diese moralische Notwendigkeit ist nur subjektives Bedürfnis, keineswegs selbst Pflicht. Wenn ich aus dem sittlichen Bewußtsein auf das Dasein Gottes schließe, so geht das bloß den theoretischen Gebrauch der Vernunft an, und solcher Verunftschluß gehört durchaus nicht zu dem, was die Pflicht von mir fordert. Der Glaube an das Dasein Gottes entspringt einem praktischen, einem sittlichen Bedürfnis, aber er ist zur Sittlichkeit selbst nicht notwendig, man kann moralisch leben auch ohne ihn, und etwas anderes als moralische Lebensführung kann vom Menschen nicht gefordert werden. Religion ist die Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote — aber ob ich meine Pflichten unter diesem Gesichtspunkt der Theonomie betrachte oder nicht, das ist an sich gleich-

giltig. Es kommt nur darauf an, daß ich überhaupt pflichtbewußt handle.

Diese Gedankenreihe aus der Kr. d. prakt. V. hat Fichte in der Offenbarungskritik aufgegriffen. Auch ihm steht fest: Für die Moralität unserer Handlungen gilt es völlig gleich, ob wir uns zu etwas verbunden achten, weil es unser sittliches Bewußtsein befiehlt, oder darum, weil es Gott befiehlt (V, 52). „Zur Religion, d. i. zur Anerkennung Gottes als moralischen Gesetzgebers findet keine Verbindlichkeit statt“ (53).

Allein von dieser Basis aus entwickelt nun Fichte ein neues, von Kant noch nicht berührtes Problem: wenn ich das Sittengesetz lediglich als Sittengesetz auffasse, ohne es auf Gott zu beziehen, so ist es ausschließlich ein Gesetz, das ich mir selbst gebe. Es ist das Gesetz, von dessen Befolgung meine moralische Selbstachtung abhängt. Ich bin niemandem verantwortlich als mir. Verfehle ich gegen das Sittengesetz — nun wohl, so geschieht es auf Kosten meines sittlichen Wertes: ich kann mich nun nicht mehr so hoch achten wie zuvor — allein es geht das keinen anderen an. Es ist meine Sache. Ich schädige niemanden als mich selbst, nichts als meine moralische Würde, die meine Privatsache ist. Ich sündige auf eigne Gefahr.

Hier ist der Punkt, an dem das Problem der Ethik dasjenige der Religion aus sich hervortreibt. Ich glaube, wie ich gleich bemerken möchte, nicht, daß eine besondere Tiefe des religiösen Erlebens in dieser Theorie ihren Ausdruck gefunden hat, — aber vielleicht enthält diese Theorie doch das Tiefste, was sich von der Kantischen Grundlage des moralischen Pathos aus sagen ließ. Wenn man Kants Deduktion des moralischen Postulats vom Dasein Gottes in der Kr. d. prakt. V. mit dieser Lehre im genaueren vergleicht, dann sieht man doch, daß hier ein großer Schritt vorwärts getan ist.

Also: das ist die Bedeutung der Beziehung des Sitten-

gesetzes auf Gott, daß dadurch die Möglichkeit abgeschnitten wird, die Übertretungen des Pflichtgebotes als Privatangelegenheit zu betrachten. Es ist nicht nur unsere Selbstachtung, die durch die Pflichtverletzung Schaden leidet, sondern wir versagen zugleich Gott unsere Achtung. Durch das Sittengesetz sind wir an Gott gebunden. Unsere Pflicht ist uns von Gott geboten — es steht mithin durchaus nicht bei uns, ob wir uns von ihrer Erfüllung dispensieren wollen oder nicht.

Die erkenntnistheoretische Seite dieser Erwägungen zeigt allerdings wieder gänzlich Kantischen Charakter. Mit welchem Rechte betrachten wir das Sittengesetz als göttliches Gebot? Objektiv mit gar keinem. Es ist sittliches Bedürfnis; wir geben dadurch dem Moralgesetz größere Kraft über uns selbst, daß wir es auf Gott zurückführen. Die Argumentation hält sich im Gebiet der Werturteile. Indem wir Gott als moralischen Gesetzgeber denken, tun wir nichts anderes, als daß wir das moralische Gesetz, das wir aus uns selbst kennen, aus uns herausprojizieren. „Die Idee von Gott, als Gesetzgeber durchs Moralgesetz in uns, gründet sich also auf eine Entäußerung des unsrigen, auf Übertragung eines Subjektiven in ein Wesen außer uns, und diese Entäußerung ist das eigentliche Prinzip der Religion, insofern sie zur Willensbestimmung gebraucht werden soll" (55).

In Fichtes Nachlaß hat sich ein Blatt gefunden, das den ersten Entwurf dieser Partien der Offenbarungskritik enthält und unmittelbar vor der Abfassung der Schrift in Königsberg selbst geschrieben ist. Hier tritt der Gedanke in folgender Form auf: „Warum macht etwas, das wir als ein Abstraktum, also als ein nicht existierendes Ding erkennen, weniger Eindruck auf uns?" Das Abstraktum ist das Sittengesetz: es macht weniger Eindruck, wenn es bloß auf sich selbst gestellt bleibt, als wenn es auf ein „lebendes selbständiges Wesen" zurückgeführt ist. „Wir suchen

also in unserm Gesetzgeber Substanzialität, Willen, Freiheit, und alles das können wir auf ein Abstraktum nicht übertragen. Wir müssen also den Begriff der Vernunft hypostasieren, und das ist denn der Begriff von Gott. Er ist der Logos“ (vgl. „Kantstudien“ VI, 202). Dies ist ganz im Sinne des Kantischen Rationalismus: Gott als Hypostase der menschlichen Vernunft. Der Logos, die Vernunft ist das Göttliche in uns, und indem wir dieses Göttliche aus uns heraus stellen, indem wir den Logos, der in uns nur eine unvollkommene, stückweise Verwirklichung finden kann, in seiner Absolutheit denken, indem wir ein Wesen denken, in dem alles Allzumenschliche, alle Bedingtheit wegfällt, ein Wesen, das nichts als Logos ist, entsteht uns die Idee Gottes. — Die Anknüpfung an den Logosgedanken ist darum nicht ohne Interesse, weil sie in einer späteren Phase der Fichtischen Philosophie wiederkehrt — allerdings in wesentlich anderer Färbung.

Übrigens kommt in dem Zusammenhang, der uns hier beschäftigt, das Wort Logos nicht nur in dem von Kabitz veröffentlichten Entwurfe vor, sondern auch in der Offenbarungskritik selbst (135), inhaltlich etwas anders gefaßt — nämlich nicht auf Gott selbst, sondern auf Jesus bezogen — formal-erkenntnistheoretisch aber durchaus damit in Übereinstimmung: der Logos wird als die „verkörperte praktische Vernunft“ erklärt, und Fichte betont, daß der Gedanke solcher Verkörperung keinen objektiven Erkenntniswert habe, sondern nur subjektiv giltig sei als eine Herablassung zur Sinnlichkeit. Der Gedanke, die praktische Vernunft habe sich verkörpert, sie sei Fleisch geworden, ist erkenntnistheoretisch angesehen ohne objektive Geltung: er entspricht den Bedürfnissen der rohesten Sinnlichkeit. Andrerseits aber sichert doch diese sinnliche Vorstellungsart dem Gottesbegriff seine völlige Reinheit, indem im Fleische ein Leben vorgestellt wird, das die moralischen Eigenschaften Gottes vollkommen zum Ausdruck bringt. Auch hier bewegt sich Fichte ganz in dem von Kant eingefahrenen Gleise: er denkt auch

noch ebenso unhistorisch wie dieser und wie das ganze Aufklärungszeitalter. Denn wo historischer Sinn vorhanden ist, wird man wenig Neigung spüren, an Bibeltexten herumzuinterpretieren ohne jede Rücksicht darauf, was der Schriftsteller mit seinen Worten hat sagen wollen.

Aber wir haben bis jetzt vom Hauptproblem der Offenbarungskritik noch gar nicht gesprochen, nämlich von der Theorie der Offenbarung. Wir haben nur erst gesehen, wie Fichte aus dem Umstand, daß unsere sinnlichen Neigungen dem Sittengesetz seine Kraft zu nehmen drohen, das Recht der Religion deduziert. Dieses Recht ist ein subjektives. Wir brauchen die Religion, d. h. die Übertragung der sittlichen Gebote auf ein göttliches Wesen, weil wir nicht stark genug sind, dem Sittengesetz auch dann unbedingte Achtung zu erweisen, wenn wir in ihm nur das Gesetz sehen, das wir als autonome Vernunftwesen uns selbst geben. Die Naturtriebe in uns haben an sich nichts mit dem Sittengesetz zu tun, sind von ihm unabhängig, und es ist darum möglich, daß beide in Widerspruch mit einander geraten; dieser Widerstreit der Neigungen gegen das Sittengesetz kann so stark werden, daß das Sittengesetz allen Einfluß verliert.

Hier setzt die eigentliche Deduktion des Offenbarungsbegriffes ein: sollen Menschen, bei denen der sinnliche Trieb so stark geworden ist, daß sie das Sittengesetz überhaupt nicht mehr vernehmen, „der Moralität nicht gänzlich unfähig werden, so muß ihre sinnliche Natur selbst durch sinnliche Antriebe bestimmt werden, sich durch das Moralgesetz bestimmen zu lassen" (79). Es sollen also rein moralische Antriebe auf dem Wege der Sinne an sie gebracht werden. Das ist nur so zu denken möglich, daß sich Gott durch eine besondere, ausdrücklich dazu bestimmte Erscheinung in der Sinnenwelt als moralischer Gesetzgeber kundgibt. Der Begriff der Offenbarung ist der einer durch die Kausalität Gottes in der Sinnenwelt bewirkten Erscheinung, wodurch er

sich als moralischer Gesetzgeber ankündigt (81). Der Zweck der Offenbarung ist hiernach in jedem Falle die Moral. Offenbarung kann nie etwas anderes wollen, als den zur Moralität berufenen Wesen, die ohne Offenbarung nicht imstande wären, ihre moralische Bestimmung zu erfüllen, diese ihre Bestimmung zum Bewußtsein bringen. Der Begriff der Offenbarung ist mithin nicht rein a priori, nicht rein aus dem Begriff des Sittengesetzes zu entwickeln, sondern er setzt zu seiner Möglichkeit immer ein sittliches Bedürfnis voraus, das nur in der Erfahrung gegeben sein kann. Eine Offenbarung ist immer eine bestimmte Erscheinung, die sich an eine bestimmte historische Situation wendet. Offenbarung ist nur da möglich, wo aus bestimmten, zur Erfahrungswelt gehörigen und nicht aus der Vernunft ableitbaren Gründen ein moralisches Dasein der Menschheit nicht mehr möglich wäre.

So knüpft sich die Offenbarung stets an ein empirisches Bedürfnis. Sie findet nicht überflüssiger Weise statt. Soll ein Faktum, das mit dem Anspruche auftritt, Offenbarung zu sein, geprüft werden, so ist zu untersuchen, ob ein entsprechendes Bedürfnis vorhanden war, und zur Rechtfertigung müßte gezeigt werden, daß sich aus der betreffenden historischen Situation als solcher keine Möglichkeit ergeben hätte, ein moralisches Dasein zu begründen. „Eine Offenbarung, von der dies gezeigt werden kann, kann von Gott sein: eine, von der das Gegenteil gezeigt werden kann, ist sicher nicht von Gott" (113). Auch im ersterwähnten Falle heißt es nur: sie *kann* von Gott sein. Der Begriff bleibt immer von nur *subjektiver* Geltung: ich *darf* in solchem Falle, ohne mir den Vorwurf der Schwärmerei zuzuziehen, das fragliche Faktum als göttliche Offenbarung ansehen, ich *darf* an seine Göttlichkeit glauben; ich *brauche* es aber nicht zu tun. Die *objektive* Möglichkeit der Offenbarung ist in keinem Falle nachweisbar. „Mit theoretischen Beweisen hat eine Offenbarung es überhaupt nicht zu tun,

und sobald sie sich auf diese einläßt, ist sie nicht mehr Religion, sondern Physik" (138). Erkenntnistheoretisch müssen wir uns in der Sphäre der Werturteile halten: solche Tatsachen, die den aufgestellten Kriterien der Offenbarung genügen, haben den Wert der Göttlichkeit. Ob sie aber wirklich von Gott selbst stammen, läßt sich mit den Mitteln menschlicher Erkenntnis nicht feststellen.

Mit diesen Erwägungen hängt der Begriff des Wunders zusammen. Wie stellt sich Fichte hierzu? Ist die Offenbarung etwa daran als göttlich zu erkennen, daß sie den Naturlauf aufhebt? Keineswegs. Ein Wunder in dem Sinne, daß eine Tatsache in der Sinnenwelt aufträte, die nicht nach den Gesetzen der Natur erklärbar wäre, gibt es überhaupt nicht. Hier hält Fichte — wie übrigens auch später stets — an dem großen Zentralgedanken der Kritik der reinen Vernunft fest: „Nach den Gesetzen der Natur müssen sich alle Erscheinungen in der Sinnenwelt erklären lassen, denn sonst könnten sie nie Gegenstand der Erkenntnis werden" (108). Die Möglichkeit eines Gegenstandes überhaupt setzt die Gesetzmäßigkeit des Verstandes voraus, und auf diese Gesetzmäßigkeit gründet sich erst die Naturgesetzlichkeit. Wir können ein Objekt nur dadurch zum Gegenstand der Erkenntnis machen, daß wir es der Gesetzmäßigkeit des Verstandes unterwerfen. Damit aber ist bereits gesagt, daß wir das betreffende Objekt a priori als gesetzmäßig bedingtes Glied der Erscheinungswelt, der Natur auffassen. Allein, so sagt Fichte in der Offenbarungskritik, es ist ein Unterschied, ob ich eine Erscheinung bloß nach Naturgesetzen erkläre, oder ob ich sie aus Naturgesetzen ableite. Auch die Tatsachen der Offenbarung müssen nach Naturgesetzen erklärbar sein, sie sind aber nicht aus Naturgesetzen erklärbar, sie sind nicht ableitbar.

Fichte hat später gesehen, daß diese Unterscheidung weiter reicht, als er im Jahre 1791 annahm: sie ist ihm

zur Grundlage der prinzipiellen Trennung von Natur und Geschichte geworden. Alles Historische, dies erkannte er später, ist etwas, das sich nimmermehr aus Naturgesetzen erklären läßt. Dennoch vollzieht es sich nach Naturgesetzen, es stört die Natur nicht, es bleibt in ihr und entfaltet in dieser Gebundenheit sein eigenes freies Wesen. In diese Perspektive gerückt zeigen diese Betrachtungen über das Wunder den Keim einer erkenntnistheoretischen Entdeckung, mit der Fichte an einer höchst bedeutsamen Stelle über die Kritik der reinen Vernunft hinausgeschritten ist. Kant sah in der gegenständlichen Welt nur die Natur: Fichte sah 1791 auch noch nichts anderes in ihr; aber seine Gedanken haben einen Weg gefunden, der schließlich zu der Einsicht führte, daß wir es nicht bloß in der aus Naturgesetzen erklärbaren Welt sondern auch in dem aus Naturgesetzen nicht Erklärbaren, in dem einmaligen unableitbaren Historischen mit einem Gegenstande der wissenschaftlichen Erkenntnis zu tun haben. —

So viel über die Grundgedanken dieses Buches. Wir verstehen unschwer, warum Fichte es später so gering eingeschätzt hat: das eigentümlich Fichtische ist, sofern es überhaupt da ist, nur erst in Keimen vorhanden, und diese Keime sehen der reifen Frucht wenig ähnlich. Fichte selbst verlor darum ziemlich bald alles Interesse an dem, was er hier gesagt hatte; der Historiker der Philosophie muß anders urteilen. Ihm wird das Buch immer bedeutsam sein, in dem er die Ansätze erkennt, aus denen heraus sich Fichte zu einer selbständigen philosophiegeschichtlichen Größe entwickelt hat.

Die Drucklegung des Buches ist nicht ohne Hindernisse vor sich gegangen. Der Verleger wollte es in Halle drucken lassen, und so kam das Manuskript den gesetzlichen Bestimmungen entsprechend vor die Hallenser Zensur. Der Dekan der theologischen Fakultät las es durch und — verweigerte das Imprimatur. Die Schrift

erregte sein Bedenken, weil darin behauptet war, der Beweis für die Göttlichkeit einer Offenbarung dürfe sich nicht auf die dabei geschehenen Wunder gründen, sondern nur der moralische Inhalt der Offenbarung dürfe in Betracht gezogen werden. Das Faktum ließ sich nicht bestreiten; Fichte hatte dies in der Tat gelehrt: nur moralische Gründe können den Glauben an eine Offenbarung rechtfertigen, kein anderes Motiv ist zulässig. Fichte bestritt nun aber, daß sein Manuskript überhaupt vor die theologische Fakultät gehöre: es sei philosophischen, nicht theologischen Inhalts. Indessen hierüber dachte der Dekan anders. Man suchte nun Fichte zu bestimmen, die angefochtenen Stellen umzuarbeiten. Hierzu wäre aber jeder andere eher zu bewegen gewesen als gerade Fichte. Schon hatte man daran gedacht, den Mißhelligkeiten dadurch ein Ende zu machen, daß man die Schrift überhaupt nicht in Preußen sondern in Jena, im Auslande, drucken ließe. Doch bot sich schließlich ganz von selbst die einfachste Lösung: die Unterhandlungen hatten so lange gedauert, bis in Halle Dekanatswechsel stattfand, und der neue Dekan dachte über sein Zensoramt weniger engherzig und gab die Erlaubnis zum Druck.

Diese Schicksale seines Buches mögen nicht ohne Einfluß auf die nächste Publikation Fichtes geblieben sein, von der wir kurze Notiz nehmen wollen: eine Schrift, die für die Freiheit der Wissenschaft in die Schranken trat. Doch müssen wir, ehe wir zu ihrer Besprechung übergehen, noch einiges aus der Biographie nachholen.

Fichte erhielt von Königsberg aus zunächst eine sehr angenehme Hauslehrerstelle bei dem Grafen von Krockow in Krockow bei Danzig. Er fühlte sich hier äußerst behaglich, er schätzte die gräfliche Familie hoch und wurde ebenso von dieser hoch geschätzt. Vom Herbst 1791 bis zum Frühling 1793 ist er dort gewesen. Dann reiste

er ab nach Zürich, wo noch im selben Jahre die Hochzeit stattfand. Der Schwiegervater Rahn hatte es inzwischen vermocht, doch noch einen Teil seines Vermögens zu retten — Sie erinnern Sich, daß der Zusammenbruch seines Bankhauses die schon zwei Jahre vorher geplante Heirat unmöglich gemacht hatte. So waren von dieser Seite die Schwierigkeiten gehoben, und zugleich war sich Fichte nunmehr dessen bewußt, daß er auch von seiner Seite etwas mitbrachte: einen Namen und gegründete Aussicht auf eine glänzende Schriftstellerlaufbahn. Er war in eine schöne Epoche seines Lebens eingetreten. Er wohnte im Hause seines Schwiegervaters, ohne eigentliche Sorgen, in stets anregender Gesellschaft. Vor allem ist hier außer an den schon genannten Lavater noch an Pestalozzi zu erinnern, den Fichte zwar schon bei seinem früheren Züricher Aufenthalt kennen gelernt hatte, dem er aber erst jetzt näher trat. Pestalozzi wohnte nicht in Zürich selbst sondern in Richterswyl, einem Dorfe am Züricher See. —

In dieser Zeit nun war es, wo Fichte die erwähnte Quittung für die Widerwärtigkeiten mit der Hallischen Zensur ausstellte — Widerwärtigkeiten, wie sie in Preußen unter der Regierung Friedrich Wilhelms II. durchaus an der Tagesordnung waren. Es ist eine (übrigens anonyme) kleine Schrift, in einem flammenden Stile geschrieben (S.W. VI, 1—35). Der Titel ist: Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsternis (1793).

Die Rede hebt an: „Die Zeiten der Barbarei sind vorbei, ihr Völker, wo man euch im Namen Gottes anzukündigen wagte, ihr seiet Herden Vieh, die Gott deswegen auf die Erde gesetzt habe, um einem Dutzend Göttersöhnen zum Tragen ihrer Lasten, zu Knechten

und Mägden ihrer Bequemlichkeit und endlich zum Abschlachten zu dienen; daß Gott sein unbezweifeltes Eigentumsrecht über euch an diese übertragen habe, und daß sie kraft eines göttlichen Rechts und als seine Stellvertreter euch für eure Sünden peinigten: ihr wißt es, oder könnt euch davon überzeugen, wenn ihr es noch nicht wißt, daß ihr selbst Gottes Eigentum nicht seid, sondern daß er euch sein göttliches Siegel, niemandem anzugehören als euch selbst, mit der Freiheit tief in eure Brust eingeprägt hat" (VI, 10). Und dann geht es weiter in diesem Sermon von der Freiheit: „Der Mensch kann weder ererbt, noch verkauft, noch verschenkt werden; er kann niemandes Eigentum sein, weil er sein eigenes Eigentum ist und bleiben muß. Er trägt tief in seiner Brust einen Götterfunken, der ihn über die Tierheit erhöht und ihn zum Mitbürger einer Welt macht, deren erstes Mitglied Gott ist" (11). Dieser Funke ist das Gewissen, und mit diesem sind ihm unveräußerliche Rechte gegeben, Rechte, die durch keinen Vertrag aufgehoben, durch keine Usurpation außer Geltung gesetzt werden können. So wird die Freiheit des Denkens als solches unveräußerliches Menschenrecht aufgestellt. Freiheit des Denkens zieht aber nach sich die Freiheit, das Gedachte mitzuteilen: denn der Sinn des freien Denkens ist die geistige Bildung, die nicht möglich ist, wenn das Gedachte nicht auch gesagt werden darf. Auch der Irrtum muß gesagt werden dürfen: denn vor der Untersuchung weiß man nicht, was Wahrheit und was Irrtum ist, und die Wahrheit geht nur aus dem Streit der Meinungen hervor. „Fürst, Du hast kein Recht, unsere Denkfreiheit zu unterdrücken: und wozu Du kein Recht hast, das mußt Du nie tun" (28). — Gegen Schluß kommt dann die Rede wieder auf das Gottesgnadentum zurück und zwar mit folgender Wendung: „Es ist wahr, ihr seid erhabene Personen, ihr Fürsten; ihr seid wirklich Stellvertreter der

Gottheit — nicht wegen einer angeborenen Erhabenheit eurer Natur — sondern wegen des erhabenen Auftrages, die Rechte zu schützen, die Gott der Menschheit gab, — wegen der Menge schwerer und unerlaßlicher Pflichten, die ein solcher Auftrag auf eure Schultern legt" (29/30).

Sie merken leicht: der Mann, der diese Sprache führte, war froh, wieder außerhalb der preußischen Grenzpfähle wohnen zu dürfen — ein Schweizer Demokrat, nicht von Geburt, aber von Gesinnung. Aber in ihm war nicht bloß der Haß gegen das Regiment Friedrich Wilhelms II. und sein ihm gleichwertiges Ministerium Wöllner sondern zugleich auch die Begeisterung für die französische Revolution. Als diese ausbrach, war sie, wie Sie wissen, in Deutschland fast allgemein mit Freuden begrüßt worden; bald aber änderte sich dieses Urteil sehr beträchtlich. Man stand unter dem Eindruck der Schreckensherrschaft und war an dem Rechte des Volks zur gewaltsamen Umänderung seiner Staatsverfassung wieder zweifelhaft geworden. In dieser allgemeinen Verworrenheit drängte es Fichte zur prinzipiellen Auseinandersetzung — zunächst wohl schon um seiner selbst willen. Die französische Revolution war ihm eine viel zu wichtige Tatsache, als daß er sich hier von Stimmungen hätte leiten lassen mögen: er drängte überall auf eine Überzeugung hin: er mußte wissen, warum er so und nicht anders zu urteilen habe. Zugleich aber durfte er sich sagen, daß es auch seinen Zeitgenossen nur zugute kommen konnte, wenn sie zur Einsicht in die Prinzipien geführt würden, aus denen ein Ereignis wie diese Revolution zu beurteilen ist. In solcher Absicht schrieb er seinen Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution (S.W. VI, 37—288).

Auch diese Schrift erschien anonym. Sie ist Fragment geblieben. Zwei Hefte sind veröffentlicht worden,

dann aber ist keine Fortsetzung mehr gefolgt. Den Anfang des ersten Heftes hat Fichte noch in Krockow geschrieben.

Der leitende Gedanke ist der, daß keine Staatsverfassung absolut unveränderlich sei. Denn der Endzweck des Staates ist die Kultur zur sittlichen Freiheit — darin schließt sich Fichte an Kant an —; diese Freiheit ist eine unendliche Aufgabe, und die Menschheit soll ihr Streben an die Realisation dieser Aufgabe setzen. Die Staatsverfassungen sollen Mittel zur Erreichung dieses Zieles sein. Aber gerade um der Unendlichkeit des Zieles willen ist es ausgeschlossen, daß je eine Staatsverfassung absolut vollkommen sein kann. Und darum ist keine Verfassung unabänderlich. Die Staatsverfassung muß suchen, immer tauglicheres Mittel zum Zweck der Freiheit zu werden. Eine gute Staatsverfassung ist so beschaffen, daß in ihr selbst die Bedingungen zur Fortentwickelung gegeben sind: dann geht die Abänderung ohne Gewaltsamkeit vor sich, die Verfassung ändert sich selbst ab. Trägt eine Verfassung jedoch kein solches Prinzip der Fortentwickelung in sich, so muß sie eben abgeändert werden. Es wäre ein Frevel am Geist der Menschheit, von irgend einer historischen Institution zu fordern, sie solle unabänderlich die Jahrtausende hindurch in Geltung bleiben. Und wenn je ein solcher Vertrag abgeschlossen worden wäre, so wäre er ungiltig: denn der Mensch hat kein Recht, auf seine Menschheit Verzicht zu tun und zur Stufe der Tierheit hinabzusinken, auf der es sich allerdings so verhält, daß die Staatsverfassungen der Bienen und Ameisen heute noch dieselben sind wie vor tausend Jahren.

Charakteristisch in mehr als einer Hinsicht ist es, auf welche Gewährsmänner sich Fichte für seinen Glauben an den unendlichen Fortschritt beruft: Jesus, Luther und Kant. Am Schluß des ersten Kapitels sagt er: „Jesus und Luther, heilige Schutzgeister der Freiheit, die ihr in

den Tagen eurer Erniedrigung mit Riesenkraft in den Fesseln der Menschheit herumbrachet und sie zerknicktet, wohin ihr grifft, seht herab aus höheren Sphären auf eure Nachkommenschaft und freut euch der schon aufgegangenen, der schon im Winde wogenden Saat: bald wird der dritte, der euer Werk vollendete, der die letzte stärkste Fessel der Menschheit zerbrach, ohne daß sie, ohne daß vielleicht er selbst es wußte, zu euch versammelt werden. Wir werden ihm nachweinen; ihr aber werdet ihm fröhlich den ihn erwartenden Platz in eurer Gesellschaft anweisen, und das Zeitalter, das ihn verstehen und darstellen wird, wird euch danken" (104/5).

Fichte behandelt des weiteren die Lehre vom Staatsvertrag: er betrachtet den Staat als auf einen Vertrag gegründet. Nicht als ob der Abschluß eines solchen Vertrages historisches Faktum wäre, sondern in dem Sinne, daß der Staat, so wie er ist, nach der Idee eines Vertrags beurteilt werden muß: denn in seiner idealen Bedeutung ist der Staat ein Vertrag, abgeschlossen zum Zweck der Organisation einer Arbeitsgemeinschaft zur Realisation der sittlichen Freiheit.

Fichte geht dann ein auf die damals sehr aktuelle Frage der Privilegien. Hat das Volk ein Recht dazu, die Vorrechte des Adels aufzuheben? Selbstverständlich bejaht der Demokrat die Frage: die Privilegien werden betrachtet als auf Verträge begründet, und kein Vertrag ist unauflöslich. In analoger Weise wird die Frage nach dem Recht der Einziehung der Kirchengüter beantwortet. —

Ich sagte, daß Fichte sowohl die Schrift über die französische Revolution, wie auch die Zurückforderung der Denkfreiheit anonym erscheinen ließ. Doch blieb es nicht lange verborgen, wer der Verfasser war. Die Themata waren unter den damaligen Zeitläuften ohnehin geeignet, Aufmerksamkeit zu erwecken. Nun erfuhr man

noch, der Verfasser sei derselbe, der die berühmte Kritik aller Offenbarung geschrieben hat. Dies konnte das Interesse für die Schriften und für den Mann nur noch steigern. Und las man vollends den Text selbst, so konnte es nicht fehlen, daß man sich aufs allerkräftigste gepackt fühlte. Fichte schrieb einmal in ungefähr jener Zeit in einem Briefe mit Bezug auf Zacharias Werner, der ihn durch eine absprechende Rezension der Offenbarungskritik geärgert hatte: „Dieser Libertin, der seine Erträglichkeit einem vortrefflichen aber verwahrlosten Kopfe, seine Stärke einem fürchterlich gebildeten Stile verdankt, er begegne mir nicht! Mein Kopf ist so gut als einer; ich habe Konsistenz, die er nicht hat, und für den Stil — ich habe eigentlich gar keinen, denn ich habe sie alle —; wer aber die Lessingschen Fehden erneuert sehen will, der reibe sich an mir, bis meine Philosophie des Dinges müde wird!"

Diese Meisterschaft des Stils, die er sich zuspricht, hat Fichte glänzend bewährt in jenen Schriften aus der Demokratenzeit von Zürich.

Vierte Vorlesung.

Die Rezension des Aenesidemus. Die Berufung nach Jena. Über den Begriff der Wissenschaftslehre.

Fichtes zweiter Aufenthalt in Zürich dauerte vom Sommer 1793 bis Ostern 1794. In diese Zeit fallen zunächst die beiden demokratisch-revolutionären Sturm- und Drangschriften, von denen ich am Schluß der vorigen Stunde sprach, außerdem aber — und das ist für unsere Interessen das Wichtigere — die ersten Studien, die der Wissenschaftslehre gewidmet sind. In den ersten Monaten des Jahres 1794 hat Fichte zum erstenmal Vorlesungen über die WL. gehalten; seine Zuhörer waren Züricher Bürger, Lavater unter ihnen. Zu Anfang dieses Jahres erschien auch das erste Dokument der WL. im Druck: es war eine Rezension in der Jenaer „Allgemeinen Literaturzeitung“, nach der damaligen Sitte anonym (S. W. I, 1—25). Das Buch, dem die Rezension galt, trug den Titel: „Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik“. Aenesidemus war der Name eines skeptischen Philosophen aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. Der Verfasser des von Fichte rezensierten Buches aber, der sich hinter diesem Pseudonym verbarg, war der Göttinger Professor Gottlob Ernst Schulze. Sein Buch war eine scharfsinnige Polemik gegen Kant und Reinhold.

Ich muß hier ein paar Worte über die Stellung Reinholds in der philosophischen Bewegung jener Zeit einschalten. Reinhold, zuvor Mönch, war damals Professor in Jena und Schwiegersohn Wielands. Ein Mann vom ehrlichsten Eifer um die Wahrheit, aber ohne alle Kraft, sich als Denker zu behaupten, stets unter dem Eindruck desjenigen Buches, das er gerade gelesen hatte. Ein Mann, der sich leicht imponieren ließ, und der daher fortwährend seine systematischen Anschauungen wechselte. In einer Arbeit über die derzeitige Lage der Philosophie trägt das Schlußkapitel die bezeichnende Überschrift: „Meine gegenwärtige [!] Überzeugung vom Wesen der reinen Philosophie, Transszendentalphilosophie, Metaphysik“. Es versteht sich, daß dieser Mann — der zuerst ganz anderen Ansichten gehuldigt hatte —, sobald er die Wucht der Kantischen Gedankenführung zu spüren bekam, Kantianer wurde. Als solcher bemühte er sich redlich um die Klärung der noch dunklen Punkte, und in diesem Bestreben hat er in der Tat einen Punkt aufgedeckt, an dem noch etwas zu tun war: er vermißte in Kants Darstellungen ein systematisches Prinzip, das den schlechthin obersten Gesichtspunkt abzugeben hätte. Alles was Kant lehrt, ist richtig: aber es fehlt bei ihm der Nachweis, daß ein höchster Grundsatz den einzelnen philosophischen Erkenntnissen Zusammenhang gibt. Kants System steht zwar auf einem festen Fundament, aber es verschweigt diese doch sehr wichtige Tatsache. Nur weil ein solches Fundament vorhanden ist, ist es im strengen Sinne des Wortes System, sind die einzelnen Erkenntnisse, die es enthält, systematisch verknüpft.

An dieser Beobachtung war etwas Richtiges, wenn man auch wird sagen dürfen, daß Kant selbst bei seinen Erörterungen über die Autonomie zum mindesten angedeutet hat, wo er den in letzter Instanz abschließenden Gesichtspunkt sucht. Doch hat Reinhold die Frage durchaus nicht in dieser Weite erfaßt. Er hat den

höchsten Grundsatz also formuliert: „Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen“ (Satz des Bewußtseins). Wenn sich die Entwickelung der Philosophie an diesen Wegweiser gehalten hätte, so wäre sie schnell beim ödesten Formelkramen angelangt.

Fichte hat sich bereits in Krockow mit Reinholds Schriften beschäftigt. Es wurde ihm hierbei klar, daß allerdings die Kantische Darstellung nicht völlig genügt. Aber freilich — Reinholds Darstellung tut das auch nicht. Der Geist der kritischen Philosophie, so heißt es in einem Briefentwurf aus jener Zeit („Kantstudien“ VI, 205) sei eine unüberwindliche Festung; aber diesen Geist haben weder Kant noch Reinhold dargestellt, und ihm, Fichte selbst, dämmere dieser Geist nur erst.

Kant gilt ihm als der geniale Bahnbrecher, Reinhold als derjenige, der die Notwendigkeit des systematischen Zusammenschlusses aller einzelnen Deduktionen mit Recht hervorgehoben hat. Aber welches ist dieses höchste Prinzip, von dem aus alle Theoreme der kritischen Philosophie überblickt werden können, das Prinzip, von dem sie alle abhängig sind, und auf das sie alle zurückweisen? Es muß das schlechthin Unabhängige sein, das schlechthin Unbedingte. Denn wenn alles andere von ihm abhängig sein soll, so darf es selbst nicht wiederum abhängig sein: sonst wäre jenes andere, von dem es abhängig wäre, das schlechthin Höchste. Der höchste Grundsatz der Philosophie muß in jeder Hinsicht absolut, muß unbedingt sein. — Und nun erinnern wir uns, was Fichte ehedem in Leipzig aus Kant herausgelesen hatte, was ihm Kant geworden war: der Philosoph der Freiheit. Die Freiheit des Ich, des autonomen Subjekts ist das höchste Prinzip. Das Ich ist frei und insofern unbedingt — alle Dinge sind von ihm abhängig. Das war das große Erlebnis von Leipzig. Und wenn Fichte nun später klar wird,

daß das Problem des höchsten Grundsatzes von Kant noch nicht mit deutlich ausgesprochenen Worten aufgestellt und gelöst sei, so ist er doch keinen Augenblick darüber im Zweifel, wo allein die Lösung gesucht werden darf: der Inhalt des höchsten Grundsatzes kann nur das Ich sein, das freie Ich.

Jenes Buch von Aenesidemus Schulze nun hatte Reinhold als den berufenen Interpreten Kants behandelt. Die Streiche, die darin geführt wurden, waren beiden Denkern in gleicher Weise zugedacht. So lagen die Dinge, als Fichte mit seiner Rezension auf den Plan trat.

Zunächst gibt Fichte den Reinholdschen „Satz des Bewußtseins" preis. Genauer: er erkennt wohl an, daß die Behauptung dieses Satzes, im Bewußtsein werde die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen, richtig ist; aber dieser Satz ist nicht der gesuchte Grundsatz aller Philosophie. Der Begriff der Vorstellung, so sagt er, ist überhaupt nicht der höchste. Und vor allem, um prinzipiell zu Werke zu gehen: Reinhold meint, der höchste Grundsatz müsse eine Tatsache zum Ausdruck bringen. Dies aber ist falsch und widerspricht dem Geiste des Kritizismus. Alles Tatsächliche hat zu seiner Voraussetzung das Bewußtsein, das Ich. Kein Objekt ohne Voraussetzung des Subjekts, keine Tatsache ohne Voraussetzung des Bewußtseins, für welches eben die Tatsache — Tatsache ist. Eine Tatsache ist nicht Tatsache an sich, sondern sie ist Tatsache dadurch, daß ein Bewußtsein gewisse Vorstellungen hat und sie in ihrer notwendigen Zusammengehörigkeit denkt. Eine Tatsache kann nicht das Prinzip der Philosophie sein; jede Tatsache setzt das Bewußtsein, das Ich voraus, ist etwas Sekundäres. Das höchste Prinzip darf darum überhaupt keine Tatsache ausdrücken wollen, sondern — ja, was? — das Ich selbst. Das Ich selbst aber ist, eben weil es

alles Tatsächliche erst begründet und möglich macht, nicht wiederum Tatsache, sondern sein Wesen ist ein Tun, ein Handeln. In der Tat des Erkennens, in dem Akt der Einsicht, der Entscheidung: da erfassen wir das Ich. Es ist kein ruhendes Sein, nichts Dinghaftes, Tatsachenartiges — es ist lediglich Tun, lediglich Handeln. Der höchste Grundsatz darf also — eben weil er das Subjekt selbst ausdrücken will — nicht eine Tatsache, er muß eine Tathandlung an die Spitze der Philosophie stellen (I, 8). Das Ich ist lebendige freie Wirklichkeit nur, sofern es handelt. Wenn ich auf das Ich reflektiere, so kann ich mir freilich eine Vorstellung davon bilden, und diese Vorstellung wäre dann eine Tatsache, ein Objekt. Aber sie ist nun auch nicht mehr das wirkliche Ich selbst, sondern nur ein Objekt für das Ich. Das wirkliche lebendige Subjekt ist keine Vorstellung sondern dasjenige Leben, dasjenige Handeln, das alle Vorstellungen, alle Tatsachen erst begründet, erst möglich macht; es ist in keinem Sinne Gegenstand, ist keine Tatsache der Selbstbeobachtung etwa, sondern alle solche Tatsachen leiten sich erst aus dem Handeln des Ich ab.

So gibt Fichte dem Skeptiker zu, daß Reinholds Satz des Bewußtseins nicht zum ersten Grundsatz aller Philosophie taugt, weil er eben eine Tatsache behauptet, eine Tatsache aber nie unbedingt sein kann. Übrigens sind alle diese Ausstellungen mit sehr viel Hochachtung vor Reinhold vorgetragen. Fichte hat es ihm hoch angerechnet, daß er überhaupt auf die Notwendigkeit eines ersten Grundsatzes gedrungen hatte.

Im weiteren Verfolg der Rezension kommt Fichte auf die Frage nach den Dingen an sich zu sprechen. Kant hatte deren Unerkennbarkeit behauptet, und Fichte war zu jener Zeit geneigt anzunehmen, Kants Meinung sei gewesen: Dinge an sich, d. h. Objekte, die kein Subjekt zur Voraussetzung haben, absolute Objekte gibt es

nicht. Der Begriff ist in sich widersprechend. Alle Dinghaftigkeit gründet sich auf eine Handlung, auf eine Synthesis des Bewußtseins. Jedes Ding ist eine Tatsache, und mithin gibt es Dinge nur für das Bewußtsein, aber keine absoluten, an sich seienden, unabhängigen Dinge. Absolut, unbedingt ist nur das freie Ich. Wenn außer dem absoluten Ich noch absolute Dinge angenommen würden, so würden diese sich überdies gegenseitig bedingen müssen, und es wäre mithin keines von beiden wirklich unabhängig, und es müßte nach einem tieferen Grunde der Realität gefragt werden, in dem jene doch noch immer bedingten Faktoren verankert wären. — Wenn nun Kant gleichwohl von Dingen an sich redet, so geschieht dies deswegen, weil er diesen Ungedanken sozusagen allmählich vernichten will. Kants Unterscheidung von Dingen, wie sie uns erscheinen, und Dingen, wie sie an sich sind, soll, so meint Fichte, nur vorläufig gelten. Das Ziel, dem Kants Gedankenreihe zustrebt, könne kein anderes sein als die völlige Aufhebung des Ding-an-sich-Begriffes.

Es ist kein Zweifel, daß Fichte in dieser Interpretation fehlgegriffen hat. Kant hat den Dingen an sich durchaus nicht bloß eine vorläufige Stelle angewiesen, aus der sie durch den Fortgang der Untersuchung von selbst verdrängt werden sollten, sondern er hat die Meinung gehabt, daß die Dinge, die uns erscheinen, ihrem Inhalte nach bestimmt seien von Dingen an sich, Dingen, die vom Bewußtsein unabhängig bestehen. Kant hätte geglaubt, ins leere Nichts hinausgeschleudert zu sein, er hätte die Welt der Erscheinungen für eine Phantasmagorie angesehen, wenn man ihn zur Einsicht gebracht hätte, daß es keine Dinge an sich gebe. Er sah nur die Alternative: entweder ist die in Raum und Zeit erscheinende Welt eine Realität: dann liegen den Erscheinungen Dinge an sich zugrunde; oder die Erscheinungen sind bloß Erscheinungen, sind nicht

gegründet auf Dinge an sich: dann ist die in Raum und Zeit erscheinende Welt eine Illusion, eine Scheinwelt, keine Wirklichkeit. Darum betont er energisch: der kritische Idealismus lehre zwar, die empirische Welt sei Erscheinung, er lehre aber nicht, die empirische Welt sei Schein. Sie ist mehr als bloßes Phänomen, sie ist Erscheinung von Dingen an sich.

Es ist interessant zu sehen, wie Fichte schon in der Rezension des Aenesidemus diese, auch heute unter den Kantianern noch weit verbreitete Meinung ablehnt: Gerade wenn ich an reale Dinge an sich glaube und diese von den Objekten der Erfahrungswelt unterscheide, so gerate ich auf den schwanken Boden des Illusionismus. Denn nun muß ich folgern: Die Dinge an sich erkenne ich nicht; die eigentliche Wahrheit bleibt mir unzugänglich. Ich erkenne bloß die sekundäre Wahrheit, die — eben weil sie von der wirklichen Wahrheit verschieden ist — letzten Endes keine Wahrheit ist; ich erkenne bloß eine in den an sich irrealen Anschauungsformen Raum und Zeit giltige Phänomenalwahrheit. Von den allein wahrhaft realen Dingen an sich gilt etwas anderes als von den Erscheinungen — aber was jene höchste Wahrheit besagt, das weiß ich nicht. Die Wahrheit für mich ist nur die Wahrheit der Erscheinungen, d. i. nur eine bedingte Wahrheit, bedingt nämlich durch die Gesetze des Bewußtseins. Die wahre Wahrheit ist für mich unerkennbar. Der Dualismus von Erscheinungen und Dingen an sich bedingt einen Dualismus der Wahrheit. Von jenen gilt etwas anderes als von diesen. Und zwar muß selbstverständlich die Wahrheit, die von den Dingen an sich gilt und die vom Bewußtsein unabhängig ist, den höheren Wert haben: sie allein betrifft die Realität selbst. Die Wahrheit über die Objekte der Erscheinungswirklichkeit mag formal wahr, d. h. konsequent und in sich übereinstimmend sein: es fehlt ihr doch zuletzt die reale

Bedeutung. Die Realität liegt bei den Dingen an sich, beim Unerkennbaren.

Wenn also von illusionistischer Erkenntnistheorie gesprochen werden kann, so hat das einen recht guten Sinn bei der Lehre, die eine Realität nur durch unerkennbare Dinge an sich garantieren zu können vermeint. Ganz anders aber, wenn — wie Fichte das tut — gelehrt wird: die Dinge, die wir vor uns sehen, die wir mit unseren Händen greifen: das sind die wirklichen Dinge selber. Andere Dinge als diese sichtbaren und greifbaren, überhaupt sinnlich wahrnehmbaren Dinge gibt es nicht. Die wahren Urteile, die ich über solche Dinge ausspreche, sind darum nicht von bloß bedingter Wahrheit, sondern sie sind überhaupt wahr. Von Illusionismus ist gar keine Rede. — Oder sollte der Illusionismus darin liegen, daß gelehrt wird, diese realen Dinge haben zu ihrer Voraussetzung das Bewußtsein? sie seien nicht an sich, sondern sie seien Objekte nur dadurch, daß sie Objekte für ein Subjekt sind? Ja, wenn es nur einen Sinn hätte, von einem absoluten Objekt, einem absoluten Ding zu sprechen! Aber ein solches Ding kann überhaupt nicht gedacht werden: „Man denkt allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt, mit hinzu“ (19). Über diese absolute Voraussetzung aller Dinghaftigkeit [die bei Kant zur bloß sekundären Voraussetzung der empirisch erkannten Phänomene herabgedrückt ist] kommt man nicht hinweg. Die Dinge sind nun einmal nichts anderes als Dinge für ein Subjekt. Aber gerade darum, weil sie nichts anderes sind, ist unsere Welt keine Scheinwelt, sind die Dinge genau das, als was wir sie erkennen: und wir erkennen sie doch wahrhaftig nicht als Wesenheiten, die vom Bewußtsein unabhängig wären, sondern alle Wahrheit über die Dinge, jedes Urteil, mit dem wir etwas vom Wesen eines Dinges erfassen, liegt selbstverständlich innerhalb der Gesetzmäßigkeit des Bewußt-

seins. Das Wesen der Dinge sprechen wir aus in wahren Urteilen, und diese wahren Urteile sind nirgends als im Bewußtsein. Könnte ich das Bewußtsein weg denken, so müßten auch die wahren Urteile über das Wesen der Dinge und damit das Wesen der Dinge selbst verschwinden. Denn was *ist* das Wesen der Dinge? Ganz genau das, was ich in diesen *wahren Urteilen* ausgesagt habe. So sind die Dinge durchaus, mit ihrem ganzen Wesen, auf das Ich gegründet; das Ich ist ihre absolute Voraussetzung.

Das sind die wichtigsten systematischen Gedanken aus jener Rezension des Aenesidemus. Fichte hat sie allerdings nur mehr andeutend als ausführend hingestellt, und ich glaube nicht, daß auch nur ein einziger von all denen, die damals im Beginn des Jahres 1794 jene Besprechung lasen, imstande gewesen ist, sie ganz zu verstehen. Auf wenig Seiten drängt sich eine Fülle von Gedanken zusammen; teilweise sind sie völlig neu, überdies ringt Fichte noch mit dem Ausdruck, so daß es durchaus nicht überall gelungen ist, die präziseste Formulierung zu treffen. Kurz, die Rezension ist selbst dann keine ganz einfache Lektüre, wenn man die späteren Arbeiten Fichtes kennt und bereits weiß, worauf diese änigmatischen Äußerungen hinaus wollen. Denn man kann wohl sagen: in den hier dargelegten Gedanken liegen die Fundamente der Wissenschaftslehre.

Traten hier diese Gedanken noch in der anspruchslosen Form der anonymen Rezension auf, so dauerte es nun doch nur noch wenige Wochen, bis der erste Schritt in die volle Öffentlichkeit getan wurde, und dieser Schritt geschah nicht nur mit offenem Visier, er geschah auch weithin hörbar. In den letzten Tagen des Dezembers 1793 erhielt Fichte die *Berufung nach Jena*. Ostern 1794 sollte er eintreffen und Reinholds Lehrstuhl übernehmen. Kurz vor ihm selbst traf die „Einladungsschrift“ ein, die er schnell zu diesem Zwecke

hatte drucken lassen. Die erste Absicht dieser Blätter sollte, wie Fichte im Vorwort sagt, sein, „die studierenden Jünglinge der hohen Schule, auf welche der Verfasser gerufen ist, in den Stand zu setzen, zu urteilen, ob sie sich seiner Führung auf dem Wege der ersten unter den Wissenschaften anvertrauen, und ob sie hoffen dürften, daß er so viel Licht über dieselbe zu verbreiten vermöge, als sie bedürfen, um ihn ohne gefährliches Straucheln zu gehen“ (S. W. I, 30). Der Titel der wenig umfangreichen Abhandlung lautete: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Hier war es, wo der Name Wissenschaftslehre zum erstenmal an die Öffentlichkeit gebracht wurde. Doch bevor wir uns der Besprechung dieser Schrift zuwenden, wollen wir noch das Ereignis etwas genauer kennen lernen, durch das die Abhandlung hervorgerufen wurde: Fichtes Berufung.

Goethe schreibt hierüber in den Tages- und Jahresheften: „Nach Reinholds Abgang, der mit Recht als ein großer Verlust für die Akademie erschien, war mit Kühnheit, ja Verwegenheit an seine Stelle Fichte berufen worden, der in seinen Schriften sich mit Großheit, aber vielleicht nicht ganz gehörig über die wichtigsten Sitten- und Staatsgegenstände erklärt hatte.“

Was es mit den im Urteil des Wirklichen Geheimen Rates nicht ganz gehörigen Äußerungen über die wichtigsten Sitten- und Staatsgegenstände auf sich hat, wissen wir bereits: es sind die demokratischen Schriften, deren Anonymität schlecht gewahrt worden war. Man muß anerkennen, daß sich Goethe in diesen Worten sogar sehr schonend ausdrückt, daß es außerordentliche Weitherzigkeit dieses Staatsmannes verrät, wenn er die Großheit gerade in diesen demokratischen Schriften zu würdigen weiß. Aber Goethe bezeichnet Fichtes Berufung nicht etwa nur als einen Beweis außergewöhnlicher Liberalität, er sagt, die Berufung sei mit Kühnheit, ja Ver-

wegenheit geschehen, und das heißt mehr. In der Tat hatte Goethe recht, diese Wendungen zu gebrauchen: es war nicht bloß liberal, es war verwegen, den Demokraten Fichte zu berufen.

Die Universität Jena stand zu jener Zeit in hoher Blüte. Von weither kamen die Studierenden, und das war für die Regierungen keine unwichtige Sache. Denn die thüringischen Kleinstaaten, die die Universität zu erhalten hatten, waren keineswegs reich. Es war von der größten Bedeutung, daß eine tüchtige Anzahl von Ausländern da war, die Geld hereinbrachten. Bedingung dafür, daß der starke Besuch der Hochschule nicht zurückginge, war natürlich, daß gute Lehrkräfte da waren, daß der Wissenschaftsbetrieb in jedem Sinne des Wortes frei war. Auf der anderen Seite lag aber gerade in dieser Freiheit eine Gefahr. Im Ausland dachte man viel weniger liberal, man sah in der Jenaer Universität eine Brutstätte staatsgefährlicher Tendenzen. Daher mußte man in Weimar stets gewärtig sein, daß diese oder jene auswärtige Regierung ihren Landeskindern den Besuch der Jenaer Hochschule untersagte. Daß man beobachtet war, war leicht zu merken, und man gab sich Mühe, einen offenen Zusammenstoß zu vermeiden. So wurde im Jahre 1793 dem Professor der Jurisprudenz Hufeland, der eine Vorlesung über die französische Revolution angekündigt hatte, von Weimar aus bedeutet, daß man lieber sehe, wenn die Vorlesung unterbleibe. Aber trotz aller Vorsicht ließen sich unliebsame Zwischenfälle nicht ganz vermeiden, und so war man in Weimar sehr darauf angewiesen, jede Möglichkeit einer Erhöhung der schon bestehenden Spannung zu verhindern. Und doch berief man Fichte, den Demokraten. Kuno Fischer hat gewiß recht, wenn er sagt, eine solche Kühnheit war „wohl nur in einem Lande möglich, wo Carl August Herzog und Goethe Minister war" (Fichtes Leben, Werke u. Lehre, 3. Aufl., 158).

Woher die Beziehungen zwischen Fichte und der Universität Jena stammten, haben wir schon gehört: von der Kritik aller Offenbarung und deren Rezension in der Jenaer Allg. Literaturzeitung. Fichte war inzwischen selbst Mitarbeiter an diesem Organ geworden. Von dieser Seite her gesehen war es selbstverständlich, daß man an ihn als den prädestinierten Nachfolger für Reinhold denken mußte. Schiller schrieb am 4. Oktober 1793 an Körner: „Ich bin neugierig, welchen Nachfolger man Reinholden in Jena geben wird. Fichte würde gewiß eine sehr gute Akquisition sein und ihn, wenigstens dem Gehalte des Geistes nach, mehr als ersetzen.“ Und alsbald begannen denn auch die Verhandlungen zwischen der Weimarer Regierung und den in Betracht kommenden Mitgliedern der Jenaer Universität. Geh. Rat Voigt schrieb an den Professor Hufeland: „Ist wohl Fichte, selbst allenfalls mit Ratscharakter, zu haben? Er privatisiert in Zürich. Ist er klug genug, seine demokratische Phantasie oder Phantasterei zu mäßigen?“

Die Entwickelung der ganzen Angelegenheit war sehr schnell abgeschlossen: Fichte wurde als ordentlicher Honorarprofessor — dieselbe Stellung hatte Reinhold inne gehabt — mit 200 Talern Besoldung berufen. Über diesen Gehalt schrieb Fichte ein paar Jahre darauf: „Meine Besoldung ist so gering, daß ich durch sie kaum Holz und Licht bestreiten kann. Ich muß von meiner Arbeit leben“ (Weinhold 68). Das mag er sich wohl schon in Zürich gesagt haben, daß 200 Taler nicht gerade viel ist, oder vielmehr: sein Schwiegervater wird es ihm gesagt haben; denn Fichte selbst verstand von solchen Dingen sehr wenig. Allein es war selbstverständlich, daß er den Ruf annahm. Ein Mann, dem die Tätigkeit alles war, konnte nicht anders als hoch erfreut darüber sein, daß er aus der Stille des Literatendaseins heraus und in einen Wirkungskreis hineingerufen wurde. So kam er Ostern 1794 nach Jena; am 18. Mai spät abends traf er ein. Am an-

dern Tag, seinem 32. Geburtstag, machte er Besuche bei den nächsten Kollegen. Überall wurde er mit größter Freundlichkeit empfangen. Und als er ein paar Tage darauf, am 23. Mai, seine erste Vorlesung hielt, da war „das größte Auditorium in Jena zu eng; die ganze Hausflur, der Hof stand voll, auf Tischen und Bänken standen sie übereinander“ (Leben u. Briefw. I, 211), und der Beifall war allgemein. Es war die erste von den fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, die Fichte bereits mitten im Semester als Buch erscheinen ließ, lange ehe der ganze Zyklus beendigt war (S. W. VI, 289—346). Im „Vorbericht“ sagt Fichte: „Eine äußere Veranlassung, die weder zur richtigen Beurteilung noch zum richtigen Verstehen dieser Blätter etwas beitragen kann, bewog den Verfasser, diese fünf ersten Vorlesungen abgesondert abdrucken zu lassen, und zwar gerade so wie er sie gehalten, ohne ein Wort daran zu ändern.“ Hiermit verhielt sich's folgendermaßen: Fichte hatte kaum das Katheder bestiegen, als bereits die abenteuerlichsten Gerüchte über seine demokratischen Lehren durch die Stadt und das Land schwirrten. In Weimar und namentlich in Gotha wurde man in den Ministerien nun doch recht nervös. Es wurde bestimmt versichert, Fichte habe gelehrt, in 20 bis 30 Jahren gebe es nirgends mehr Könige oder Fürsten. Geh. Rat Voigt war zwar überzeugt, daß dies Entstellungen sein müßten; aber er schrieb doch besorgte Briefe an Hufeland. Um dem albernen Gerede ein Ende zu machen, ließ Fichte die erwähnten fünf ersten Vorlesungen ihrem vollen Wortlaut nach erscheinen.

Wie viel der Name Fichte damals bereits galt, kann man daraus ersehen, daß der Buchhändler für dieses kleine Buch — es füllt bei Reclam noch nicht einmal 60 Druckseiten — 30 Louisd'or zahlte — fast ebensoviel, wie Fichtes Jahresgehalt betrug. (Die Schrift ist so bequem zugänglich, daß ich hier nur noch etwas über sie sagen will: sie verdient es unbedingt, von Ihnen gelesen zu werden.) —

Und nun zur Einladungsschrift über den Begriff der Wissenschaftslehre (S. W. I, 27—81). Wie der Titel besagt, wird hier über die Philosophie selbst philosophiert (32). Was will die Philosophie eigentlich? Worin besteht ihr Wesen? Zunächst ist sie Wissenschaft, und Wissenschaft ist eine Verknüpfung gewisser Sätze derart, daß diese mit einander so zusammenhängen, daß immer der eine die Gewißheit des andern begründet. In der Wissenschaft sind die einzelnen Sätze durch Gewißheit mit einander verbunden.

Offenbar bedarf es in einer jeden Wissenschaft der Voraussetzung eines Satzes, der diese Kette der Gewißheitsbegründung irgendwie zum Abschluß bringt. Ein wissenschaftlicher Satz, der nicht aus sich selbst gewiß ist, weist zurück auf einen anderen, von dem er seine Gewißheit entlehnt hat; wenn aber auch dieser den Grund seiner Gewißheit nicht in sich selbst trägt, so fordert er seinerseits die Gewißheit eines dritten Satzes, auf den er sich stützen kann. Diese Reihe kann nun nicht ins unbestimmt Unendliche gehen: sonst gäbe es überhaupt keine Gewißheit und somit auch keine Wissenschaft. Irgendwo müssen wir auf Grundsätze stoßen, die als schlechthin gewiß anzusprechen sind, und diese Grundsätze sind das Thema der WL. Denn die Einzelwissenschaft selbst bekümmert sich um ihr Fundament nicht; sie setzt es bei all ihren Untersuchungen schon voraus. Wenn der Naturforscher nach der Berechtigung des Kausalprinzips fragt, so treibt er nicht Naturwissenschaft sondern Philosophie. Für die Naturwissenschaft ist das Kausalprinzip nicht Problem sondern Voraussetzung.

Die Philosophie stellt jeder Wissenschaft gegenüber zwei Hauptfragen, die innig mit einander zusammenhängen: die erste ist die Frage nach dem Grundsatz selbst und nach seiner Gewißheit, und die zweite betrifft die Art und Weise, wie aus dem Grundsatz gefolgert wird (43). Denn angenommen, wir hätten die erste Frage beant-

wortet, wir kennten den Grundsatz und wüßten, warum er gewiß ist, so bliebe noch immer folgendes zu erwägen: der Grundsatz ist nicht die ganze Wissenschaft, sondern von ihm aus sollen andere Sätze ihre Gewißheit erhalten. Es wird gefolgert: Wenn der Grundsatz gewiß ist, so ist auch ein bestimmter anderer Satz gewiß. Worauf gründet sich dieses So? Welches sind die Bedingungen dieses Zusammenhangs?

Also 1) die Gewißheit des Grundsatzes und 2) die Befugnis, aus dem Grundsatz die Gewißheit anderer Sätze auf eine bestimmte Art zu folgern: das sind Fragen, von denen die wissenschaftliche Forschung jederzeit annimmt, sie seien in positivem Sinne entschieden. Aber so lange wir dies bloß annehmen, kommen wir nicht zu einer Überzeugung. Wir durchschauen unsere Vorstellungsverknüpfungen nicht. Wir denken und folgern vielleicht ganz richtig; aber das, was im tiefsten Grunde die Gewißheit unseres Wissens bedingt, ist uns unbekannt. Hier liegen die Aufgaben der Philosophie, die da ist die Wissenschaft von der Wissenschaft, die Wissenschaft von der Gewißheitsbegründung, die Wissenschaftslehre.

Fichte bezeichnet die beiden prinzipiellen Fragen, mit denen die WL. an jede Wissenschaft herantritt, als die Fragen nach dem inneren Gehalt und nach der Form (43). Diese Unterscheidung ist von hoher Wichtigkeit, und man versteht nichts von der WL. — gleichviel an welche Bearbeitung man sich halten möchte —, solange man über diesen Punkt im Unklaren ist. Wer darauf beharrt, die Ausdrücke „Gehalt" (oder „Materie") und „Form" bei Fichte in derselben Bedeutung zu nehmen, die sie bei Kant haben, kommt mit der Interpretation ebenso weit wie der, der den Terminus „transszendental" bei Kant im gleichen Sinne nehmen will, in dem er bei den Scholastikern zu nehmen ist.

Der „innere Gehalt" des Grundsatzes einer jeden Wissenschaft ist das gewißheitbegründende Moment; auf

dem inneren Gehalt beruht es, daß Überzeugung stattfindet. Die „Form“ einer Wissenschaft ist die Art, in der die Übertragung der Gewißheit von einem Satz auf den anderen geschieht, die Art, in der sich der Gewißheitszusammenhang entwickelt. Diese systematische Form hat aber für eine Wissenschaft lediglich die Bedeutung des Mittels: der Zweck ist stets die Gewißheit (42). Den Sinn einer Wissenschaft erkennen wir mithin nicht aus der Form sondern aus dem Gehalt. Der Gehalt, der in einem Grundsatze liegt und den die auf ihn gebaute Wissenschaft darzustellen strebt, macht den Sinn und Zweck dieser Wissenschaft aus. Ich treibe Wissenschaft, nicht um zu folgern, sondern um gewiß zu werden. Was an einer Wissenschaft gewiß ist, liegt im Grundsatz, — und im Grundsatz liegt — die Aufgabe, nach bestimmter ins Unendliche weisender systematischer Form Vorstellungen zu verknüpfen.

Doch diese letzte Andeutung hat dem Gange der Untersuchung vorgegriffen.

Gehalt und Form einer jeden Wissenschaft werden begründet in der WL. Nun ist die WL. selbst Wissenschaft; sie hat selbst Gehalt und Form, die in diesem Falle ihren Grund nicht außerhalb ihrer selbst mehr finden können. Ihr höchster Grundsatz „ist schlechterdings keines Beweises fähig, d. h. er ist auf keinen höheren Satz zurückzuführen, aus dessen Verhältnisse zu ihm seine Gewißheit erhelle. Dennoch soll er die Grundlage aller Gewißheit abgeben; er muß daher doch gewiß, und zwar in sich selbst, und um sein selbst willen, und durch sich selbst gewiß sein“ (47/48). Der oberste Grundsatz der WL. muß das in allem Wissen absolut Vorausgesetzte sein. Was dies ist, wissen wir bereits aus der Rezension des Aenesidemus: die Ichheit, genauer: das absolute Handeln, worin das Wesen des Subjekts besteht, die absolute Tathandlung.

Der absolut-erste Grundsatz alles Wissens schließt

allen überhaupt möglichen Gehalt in sich. Alle überhaupt mögliche Gewißheit ist in seiner Gewißheit begründet und beschlossen, sein Gehalt ist „der Gehalt schlechthin, der absolute Gehalt“ (52). Selbstverständlich ist „aller mögliche Gehalt“ im ersten Grundsatz der WL. nicht als gewußter Gehalt enthalten: der oberste Grundsatz der WL. macht die Grundsätze der besonderen Wissenschaften und deren empirische Durchführung nicht überflüssig; sondern im System des Wissens folgt auf den ersten Grundsatz ein zweiter und dritter und dann die Reihe der abgeleiteten Sätze der WL., bis der Kreis sich schließt: in ihrem letzten Resultat kommt die WL. auf ihren Ausgangspunkt zurück, wodurch sie den Beweis der Vollendung erbringt (59). Das System des möglichen Wissens wird in seinen Grundsätzen von ihr umspannt. Von jedem solchen Satze aus, den sie erreicht hat, geht der Weg der WL. zum Grundsatz einer anderen Wissenschaft fort — den absoluten Gehalt des schlechthin obersten Grundsatzes weiter differenziierend. Erst wenn die Bahn durchlaufen und der Ausgangspunkt wieder erreicht ist, ist der absolute Gehalt vom Bewußtsein erfaßt.

Aber auch da nur erst grundsätzlich: jeder Grundsatz enthält eine Aufgabe, und diese Aufgabe findet ihre Lösung in einer besonderen Wissenschaft. „Ein und ebenderselbe Satz ist aus zwei Gesichtspunkten zu betrachten: als ein in der WL. enthaltener Satz, und als ein an der Spitze einer besonderen Wissenschaft stehender Grundsatz. Die Wissenschaftslehre folgert aus dem Satze, als einem in ihr enthaltenen, weiter; und die besondere Wissenschaft folgert aus dem gleichen Satze, als ihrem Grundsatze, auch weiter“ (56). Es muß darum „zu einem Satze der bloßen Wissenschaftslehre noch etwas, das freilich nirgend anders her, als aus der WL. entlehnt sein kann, hinzukommen, wenn er Grundsatz einer besonderen Wissenschaft werden soll“ (56; 62). Dieses Hinzukommende ist die Freiheit, die dem Satze der WL. seine Bestimmung gibt (63).

So wie die WL. ihre Sätze hinstellt, bezeichnen sie die notwendigen Grundlagen der einzelnen Wissenschaften — notwendig, sofern die Handlungen des Ich durchaus nicht anders getan werden können, als sie eben getan werden. Wird von einem solchen Satze aus nach dieser Regel der Vernunftnotwendigkeit weiter gefolgert, so ist das Resultat der nächste Satz der WL. Will man hingegen aus der WL. heraus und in das Feld einer besonderen Wissenschaft eintreten, so bedarf es eines Aktes, der das von der WL. gegebene Notwendige als Objekt der freien Bestimmung nimmt.

„Die WL. gibt als notwendig den Raum, und den Punkt als absolute Grenze; aber sie läßt der Einbildungskraft die völlige Freiheit, den Punkt zu setzen, wohin es ihr beliebt. Sobald diese Freiheit bestimmt wird, ... sind wir nicht mehr im Gebiete der WL., sondern auf dem Boden einer besonderen Wissenschaft, welche Geometrie heißt. Die Aufgabe überhaupt, den Raum nach einer Regel zu begrenzen, oder die Konstruktion in demselben, ist Grundsatz der Geometrie" (64).

Ebenso gibt die WL. als notwendig die Natur und die Gesetze, nach denen sie zu beobachten ist: „aber die Urteilskraft behält dabei ihre völlige Freiheit, diese Gesetze überhaupt anzuwenden oder nicht; oder bei der Mannigfaltigkeit der Gesetze sowohl als der Gegenstände, welches Gesetz sie will, auf einen beliebigen Gegenstand anzuwenden" (64/65). Auch hier vollzieht sich der Übergang aus der WL. in die besondere Wissenschaft dadurch, daß das von der WL. als notwendig Aufgestellte zum Gegenstand der frei bestimmenden Betätigung gemacht, daß im Gegebenen das Aufgegebene gesehen wird.

Jede Wissenschaft ist ein Kind der Freiheit. Das gilt auch von der WL. selbst, die als Wissenschaft nur dadurch zustande kommt, daß die Einsicht in das Wesen des Wissens als Aufgabe gefaßt wird (71/72). So notwendig auch jede Folgerung ist, die in der WL. vor-

kommt: die Inangriffnahme der ganzen Aufgabe und jeder einzelne Fortschritt in ihr kann — wie alle wissenschaftliche Arbeit — nur mit Freiheit geschehen. Indem die WL. das durchgeführte Selbstbewußtsein des Wissens ist, entdeckt sie „als höchsten Erklärungsgrund" (63) aller notwendigen Handlungen die Freiheit. Alles was die WL. deduziert, deduziert sie darum als Sphäre der Freiheit, und in dieser teleologischen Bedeutung der Grundsätze liegt ihr „innerer Gehalt", der alle Gewißheit begründet. Alle Gewißheit geht darauf, daß das Deduzierbare, das Notwendige meine Aufgabe ist: „Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht", wie Fichte ein paar Jahre später formuliert hat (S. W. V, 185). Überzeugung ist Überzeugung davon, daß ich freies Subjekt der notwendigen Objekte sein soll. Die WL. überzeugt mich, daß alle Überzeugung aus der Freiheit entspringt. Überzeugung ist Überlegenheit des Subjekts über die Notwendigkeit, und Wissenschaftslehre ist die Einsicht, daß die Notwendigkeit ein Produkt der Freiheit und darum nichts Letztgiltiges ist. —

Ein besonderer Paragraph der Einladungsschrift untersucht das Verhältnis der WL. zur Logik (66—70). Die Absolutheit der WL. fordert ihre Priorität der Logik gegenüber. In den Sätzen der WL. sind Gehalt und Form vereinigt, die Logik reflektiert nur auf die Form und abstrahiert vom Gehalt. Die logischen Schemata sind also Abstraktionen, die die Sätze der WL. zur Voraussetzung haben. In einer Arbeit vom Jahre 1812 hat Fichte diese Frage ausführlicher untersucht; ich darf darum die Besprechung dieses Problems noch hinausschieben. Die spätere Behandlung des Themas ist radikaler, nimmt auf die „Würde" der Logik (67) sehr viel weniger Rücksicht als die Schrift von 1794; doch sind die Grundzüge der Auseinandersetzung hier schon klar vorgezeichnet, und die Entwickelung erfolgt ohne Umbruch.

Fünfte Vorlesung.

Die Wissenschaftslehre in ihrer ersten Gestalt.

„Alle Individuen sind in der Einen großen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen“ (S. W. I, 416): mit diesem Worte hat Fichte am Ende des ersten Semesters seiner akademischen Tätigkeit — es war das Sommersemester 1794 — seine Vorlesung über die Wissenschaftslehre geschlossen. Er hat viel Eindruck mit diesem Kolleg gemacht. Reinhold hatte es verstanden, philosophisches Interesse in Jena zu erwecken, und so war in dieser Beziehung gut vorgearbeitet. Fichte durfte das Schwerste anbieten — es wurde mit freudigem Dank entgegengenommen. Aber freilich, man muß auch berücksichtigen, wie Fichte lehrte, wenn man das Geheimnis seines Lehrerfolgs verstehen will. Denn, m. H., etwas Geheimnisvolles ist es, wie es möglich war, im höchsten Maße abstrakte Probleme, deren innere Verknüpfung sicherlich nur die allerwenigsten der Zuhörer verstehen konnten, jeden Wochentag früh von 6 bis 7 Uhr ein ganzes Sommerhalbjahr hindurch vorzutragen und dabei ein zahlreiches Auditorium zusammenzuhalten. Der Schlüssel zu dem Geheimnis liegt in Fichtes Persönlichkeit. Auch wer von den Deduktionen gar nichts mehr verstand, der verstand doch noch immer, daß hier ein großer Mann redete, und daß es gewaltige Gedankengänge waren, die diesen Mann jetzt bewegten. Und wenn dann — was freilich nur selten eintrat, aber trotz dieser Seltenheit nicht zu teuer erkauft werden konnte — wenn dann nach mühsamem Ringen mit den widerstrebenden Gedankenmassen

ein Haltepunkt kam, von dem aus weite Ausblicke und tiefe Einsichten in die großen Fragen eröffnet wurden, — dann mochten wohl aller Augen leuchtend zu Fichte hinaufschauen. Man fühlte, daß er ein ehrlicher Forscher war, und glaubte darum gerne an die Resultate, die er zeigte, auch wenn man den Weg nicht zu überblicken vermochte, den der Philosoph gegangen war, um zu diesen Resultaten zu kommen. Kaum $^3/_4$ Jahre nach Reinholds Weggang schrieb ein scharfblickender Beobachter (Forberg): „An Fichte wird geglaubt, wie niemals an Reinhold geglaubt worden ist. Man versteht jenen freilich noch ungleich weniger als diesen, aber man glaubt dafür auch desto hartnäckiger." Damit soll natürlich nicht gesagt sein, Fichte sei allgemeinem Mißverstehen unter seinen Hörern begegnet; vielmehr hat er Schüler im besten Sinne des Wortes gehabt, er hat gewirkt wie selten ein akademischer Lehrer. Allein die Tatsache des ganz außerordentlichen Einflusses, den er auf die Jenaer Studentenschaft besaß, die Tatsache, daß jeder Studierende, der etwas auf sich hielt, bei Fichte hörte, wird sich doch wohl nicht so sehr aus der überzeugenden Kraft seiner Philosophie als aus der bezwingenden Wucht seiner Persönlichkeit erklären. Zumal er gar nicht eigentlich schön sprach. Er war durchaus kein Kathedervirtuose: sein Lehrstuhl war ihm nicht Schaubühne sondern moralische Anstalt.

Gewiß, ich sagte das schon früher einmal: man versteht die WL. falsch, wenn man in ihr wesentlich Moralphilosophie sehen will. Aber das war auch nicht der Sinn meiner letzten Worte: wenn dem Lehrer die Stelle, an der er steht, heilig ist, so ist ihm das Katheder immer moralische Anstalt — gleichviel, welcher Art gerade sein spezielles Thema ist. Mit der WL. aber hat es in dieser Hinsicht eine besondere Bewandtnis. Sie will das Wesen des Bewußtseins in seinem ganzen Umfange darstellen. Gelingt es ihr, diese Aufgabe als eine einheitliche zu

bewältigen, so muß sie dadurch „Einheit und Zusammenhang in den ganzen Menschen“ bringen (S. W. I, 295), sie muß die Grundlagen aller überhaupt möglichen Überzeugung aufdecken — der sittlichen ebensosehr wie der theoretischen. Und ist Überzeugung nicht überhaupt in jedem Falle etwas Moralisches? Wo ich überzeugt bin, da bin ich frei, da stehe ich auf sicherem Grunde, da habe ich etwas, das mir nicht entrissen werden kann, — vorausgesetzt nur, daß es sich wirklich um eine Überzeugung, nicht bloß um eine ziemlich fest eingewurzelte Meinung handelt. Meinungen sind schwankend und vergänglich, und wenn mein geistiges Dasein aus Meinungen besteht, dann sind die Aussichten auf dessen Dauerhaftigkeit gering. Eine wirkliche Überzeugung aber hebt den, der sie hat, heraus aus dem Getriebe der wechselnden Ansichten. Die Ansichten und Meinungen sind Naturprodukte, entstanden wie diese alle und vorübergehend wie sie alle. Ob der Stoff aus Materie oder aus Vorstellungen besteht, ob die Gesetzmäßigkeit, die das Produkt hervorgebracht hat, eine physikalische oder eine psychologische ist, das kann hier keinen Unterschied machen. Eine Meinung, der wir irgendwo begegnen, ist naturnotwendig entstanden — sonst wäre sie nicht da —, ebenso wie die Pflanze, die irgendwo wächst, naturnotwendig gerade so wachsen muß. Meinungen sind Naturprodukte, Produkte des naturhaften Seelenlebens. Wie aber ist's mit einer Überzeugung? Kann auch eine Überzeugung naturgesetzlich entstehen? Kann sie mit psychologischer Notwendigkeit auftreten?

Bedenken wir's genau! Daß Vorstellungen mit psychologischer Naturgesetzlichkeit in mir kommen und gehen, ist verständlich. Ebenso, daß Vorstellungen, die oft zusammen aufgetreten sind, sich mit einander vergesellschaften, so daß das Auftreten der einen die Erwartung der anderen nach sich ziehen wird. Alle Dressur beruht hierauf, und jede Meinung läßt sich aus derartigen Vor-

gängen verstehen. Meinungen bilden sich unter dem dressierenden Einfluß der Erfahrung. Allein bei all diesen psychischen Prozessen gehe ich leer aus. Ich bin dann nur der Tummelplatz der Meinungen; die Elemente, aus denen sich die Meinungen zusammensetzen, gehorchen nicht etwa mir — ich bin bloß ihr Tummelplatz —, sondern sie gehorchen psychischen Gesetzen, Naturgesetzen.

Kein Zweifel, daß die meisten psychischen Erscheinungen hier ihre zureichende Erklärung finden. Allein wenn ich nicht bloß Vorstellungen habe, sondern durch meine Vorstellungen etwas weiß, wenn ich eine Überzeugung habe: dann liegt die Sache doch wesentlich anders. Dann führen die Vorstellungen nicht mehr eine bloß durch ihre Wechselbeziehungen und sonstige naturhafte Faktoren eingeschränkte Existenz, als deren Blüte die Meinungen zu gelten hätten, sondern die Vorstellungen sind nun bloße Mittel geworden, Mittel zum Zweck des Wissens. Dann mag die eine Vorstellung mit einer anderen assoziiert sein und diese hinter sich herschleppen: wenn ich bloß die erste brauche, so muß die andere, die sich ungerufen mit naturgesetzlicher Notwendigkeit eingestellt hat, wieder abziehen. Wenn es mir auf Wissen ankommt, so kann ich die Vorstellungen nicht einfach gewähren lassen. Ich muss mehr sein als bloßer Tummelplatz, ich muß die Vorstellungen beherrschen. — Wo die Vorstellungen ihrer psychologischen Naturnotwendigkeit folgen, da können sie allerdings auch so zusammentreffen, daß das Resultat richtig ist; aber ich würde das in solchem Falle nicht wissen. Meine Meinung würde zwar richtig sein, aber es wäre doch nur Meinung, ich wüßte nichts davon, daß diese bestimmte Verknüpfung von Vorstellungen die Gewähr unvernichtbarer Giltigkeit in sich hat. Wenn ich hingegen durch meine Vorstellungen etwas weiß, da liegt gewiß auch psychisches Geschehen, aber zugleich etwas

anderes vor. Das Wissen, die Überzeugung ist kein psychologisches Naturprodukt. Die Vorstellungsverknüpfungen, die mit psychologischer Naturnotwendigkeit entstehen, können sowohl wahr wie falsch sein. In ihrer psychologischen Herkunft liegt kein Kriterium hierfür. Es ist das Wesen des Wissens, daß es ohne Rücksicht auf die speziellen Umstände, unter denen eine bestimmte Vorstellungsverknüpfung psychologisch entstanden ist, einsieht, ob die betreffende Vorstellungsverknüpfung giltig oder ungiltig ist. Die Entscheidung aber darüber, ob das mit psychologischer Naturgesetzmäßigkeit Entstandene zu recht besteht oder nicht, kann nicht selbst wieder auf dem Boden der psychologischen Naturgesetzlichkeit stehen.

Es versteht sich, daß eine wirkliche Überzeugung — eine Verknüpfung von Vorstellungen, von der ich einsehe, daß und warum sie wahr ist — niemals mit einer anderen Überzeugung in Widerspruch stehen kann. Von hier aus erfassen wir die Bedeutung des Fichtischen Satzes, den ich zu Anfang dieser Stunde zitiert habe: „Alle Individuen sind in der Einen großen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen.“ Denn alle Individuen sind dazu da, überzeugt zu sein, mehr und besseres zu sein als bloße Naturprodukte, getrieben und getragen vom Ungefähr, — sie sind dazu da, in einer Überzeugung fest zu stehen und von da aus die aktive Auseinandersetzung mit der naturhaften Wirklichkeit aufzunehmen.

Dies, m. H., ist der Kern der Wissenschaftslehre, das Thema, das in allen Gestaltungen, die sie im Laufe von Fichtes Leben erfahren hat, bleibt, und zugleich — nach meiner Überzeugung — eine philosophische Tat von unvergänglichem Werte.

Wir haben es nun hier zunächst mit der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794 (S.W. I, 83—328) zu tun, die in dem Grundriß

des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen vom Jahre 1795 (S.W. I, 329—411) eine Erweiterung erfährt. Das erstgenannte Werk setzt in ungemein strenger Disposition damit ein, die allgemeinste Basis einer überhaupt möglichen Überzeugung aufzudecken. Ich bitte zu beachten, daß es sich hierbei zunächst noch gar nicht um das theoretische Wissen handelt. Ebenso wenig um die sittliche Überzeugung. Das sind erst speziellere Fragen. Vorerst ist das Problem: die Überzeugung überhaupt, ganz allgemein gesprochen. — Wo immer eine Überzeugung ist, da stützt sie sich notwendig auf das schlechthin Unbedingte, auf das absolut Gewisse. Sonst würde sie nicht Überzeugung sein. Jenes absolut Gewisse kann — das hatte schon die Rezension des Aenesidemus dargelegt — keine Tatsache sein. Jede Tatsache ist von nur bedingter Gewißheit. Jede Tatsache muß erst bewiesen werden, ehe wir sie zur Grundlage weiterer Gewißheit machen dürfen. Was aber bewiesen werden muß, kann eben darum nichts unbedingt Gewisses sein; denn beweisen heißt: die Bedingungen aufzeigen, unter denen die Gewißheit des betreffenden Objektes steht. Das Fundament aller überhaupt möglichen Überzeugung ist unbeweisbar — zugleich aber notwendig. Keine Tatsache, sondern eine Tathandlung, die notwendige Handlung, die allem Bewußtsein zugrunde liegt, alles Bewußtsein erst möglich macht: die schlechthin primäre Handlung also, eine Handlung, die getan werden muß, wenn irgend welche Tatsache im Bewußtsein gesetzt werden soll.

Nehmen Sie das Urteil A = A. Was wird hier behauptet? Daß A existiert? Keineswegs. Es wird bloß gesagt: wenn A ist, so ist A. Es wird ein notwendiger Zusammenhang zwischen dem ersten A und dem zweiten A behauptet. Dieser notwendige Zu-

sammenhang ist das, was an dem Urteil gewiß ist. Der notwendige Zusammenhang aber ist Tat des Subjektes. Der Satz A = A gilt nur darum, weil ein identisches I c h dahinter steht, das den notwendigen Zusammenhang behauptet, ein Ich, das nicht Willkür ist sondern Notwendigkeit. A = A: der Satz gilt darum, weil der ursprünglichere Satz gilt: Ich = Ich. Wenn Ich = Ich nicht gölte, so würde auch der in dem Satze 'w e n n A ist, s o ist A' behauptete Zusammenhang nicht notwendig sein. Der Satz A = A setzt den Satz Ich = Ich voraus.

Nun war der Satz A = A lediglich F o r m ohne allen Gehalt; in ihm war keine Realität gesetzt. Ob A überhaupt i s t, blieb unausgemacht. Es hieß nur: im Falle daß A ist, so ist A. Wie verhält sich's aber mit dem Satze Ich = Ich? Ist auch hier die Bedeutung nur: w e n n Ich bin, s o bin Ich? Offenbar nicht. Der Satz Ich = Ich gilt nicht nur der F o r m, er gilt auch seinem G e h a l t e nach. Ich = Ich, das heißt: I c h b i n.

Und das also ist die absolut unbedingte Tathandlung, die in aller überhaupt möglichen Überzeugung enthalten ist: das Setzen des Ich durch sich selbst.

Es versteht sich, daß dieses sich selbst setzende Ich nicht das Individuum sein kann. Das Ich, das die absolute Voraussetzung aller überhaupt möglichen Überzeugung ist, kann keine bestimmte Person sein. Aber es ist etwas, was jede beliebige Person in sich finden kann, es ist das Notwendige, was unserem geistigen Dasein zugrunde liegt, die notwendige Tathandlung, die in einem jeden von uns zu vollziehen ist: „Alle Individuen sind in der Einen großen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen.“

Damit nun, daß die Tathandlung des sich selbst setzenden Ich als das schlechthin Unbedingte aufgewiesen ist, ist alle Realität, die nicht eine Realität für das Ich ist, für unmöglich erklärt. Das Ich ist die notwen-

dige Grenze, über welche hinaus nichts gewußt werden kann, es ist die absolut letzte Voraussetzung. Fichte findet darin das Wesen der kritischen Philosophie, daß sie diese Voraussetzung aller überhaupt möglichen Realität aufgedeckt, daß sie gezeigt hat, warum das „Ich bin“ nicht überschritten werden darf. Es kann nur ein Unbedingtes geben. Nun ist gezeigt, daß das Sich-Setzen des Ich unbedingt ist. Mithin ist alles andere durch dieses Ich bedingt. Es handelt sich bei dieser Tathandlung ja nicht etwa um das menschliche Bewußtsein und dessen Organisation, sondern es handelt sich um das Wissen überhaupt und schlechthin, um das absolut notwendige Gesetz des Wissens. Auch ein göttliches Wissen könnte nicht anders anheben als mit der Tathandlung des sich setzenden Ich[1]). Eine Realität darum, die jenseits der Grenze des Ich = Ich bestehen sollte, eine Realität an sich ist eine vollkommene Unmöglichkeit.

Wir wenden uns zum zweiten Grundsatz. Allgemein zugestanden ist der Satz: Non-A ist nicht = A. Der Satz bezeichnet ein Entgegensetzen. Dem A wird sein Gegenteil entgegengesetzt. Der Form nach ist der Satz so unbedingt wie der Satz A = A. Jedem beliebigen A kann sein Gegenteil entgegengesetzt werden. Eine formale Bedingung gibt es hierfür nicht; wohl aber gibt es eine inhaltliche Bedingung: nämlich die, daß ein A bereits gesetzt worden ist. Bevor entgegengesetzt werden kann, bevor von Non-A gesprochen werden darf, muß A gesetzt worden sein. Der Satz 'Non-A ist nicht = A' hat zur inhaltlichen Voraussetzung die Setzung des A. Was Non-A heißen soll, kann ich nur wissen, wenn ich A kenne.

---

1) Die weiteren Bestimmungen der WL. würden allerdings für das göttliche Wissen — da dieses nicht als diskursives Bewußtsein gedacht werden darf — bedeutungslos sein; „aber formale Richtigkeit würde unsere WL. auch für Gott haben, weil die Form derselben die Form der reinen Vernunft selbst ist“ (253).

Nun ist ursprünglich nichts gesetzt als das Ich. Folglich ist die ursprüngliche Entgegensetzung diejenige des Nicht-Ich. Alles Nicht-Ich hat zur Voraussetzung das Ich. Der Form nach ist es unbedingt, d. h. die Entgegensetzung als solche geschieht schlechthin, sie bedarf keines Grundes; aber wo sie geschehen ist, da kann das Nicht-Ich nur dadurch erkannt werden, daß es als dem Ich entgegengesetzt, daß es als Negation des Ich erkannt wird: es ist inhaltlich bedingt durch das Ich. Es ist dasjenige, was das Ich nicht ist. Es gäbe kein Nicht-Ich, wenn es nicht das Ich gäbe. Alles was es ist, ist es nur in seinem Verhältnis zum Ich.

Was damit gesagt ist, wird deutlicher, wenn wir den dritten Grundsatz betrachten, den letzten in der Reihe der Grundsätze. Die Grundsätze sind diejenigen Sätze, die das Unbedingte, das Unbeweisbare darstellen, das den Tatsachen des Bewußtseins zugrunde liegt. Die WL. ist damit nicht abgeschlossen: sie geht dann weiter zu Folgesätzen, und diese Folgesätze sind beweisbar oder, was dasselbe heißt: bedingt durch die Grundsätze. Absoluter Grundsatz war bloß der erste: Das Ich setzt sich selbst. Hier waren Form und Gehalt gleichermaßen absolut. Der zweite Grundsatz war nur teilweise unbedingt, nämlich der Form nach: daß das Nicht-Ich dem Ich entgegengesetzt wurde, war unbedingte Handlung. Seinem Inhalte nach war dagegen der zweite Grundsatz bedingt, abhängig vom Ich. Daß er zu den Grundsätzen gehört, verdankt er nicht seinem Gehalt sondern seiner Form. Umgekehrt verhält sich's mit dem dritten Grundsatz: dieser ist dem Gehalte nach unbedingt, jedoch der Form nach bedingt und zwar bedingt durch die beiden vorangegangenen Grundsätze. Durch diese beiden Grundsätze ist nämlich eine Aufgabe gestellt, zu deren Lösung es einer neuen selbständigen Handlung der Vernunft bedarf. Die Aufgabe besteht darin, die beiden ersten Grundsätze zu vereinigen. Wie

kann ein Nicht-Ich gesetzt werden, wenn das Ich absolut gesetzt ist? Sofern das Nicht-Ich gesetzt ist, ist ja doch das Ich nicht gesetzt. Wie aber kann das absolut gesetzte Ich zugleich nicht gesetzt sein?

Hier greift der dritte Grundsatz ein und bietet die Lösung: die Lösung ist nirgends her ableitbar, sie kann nur aus Freiheit erfolgen; zum System aber ist sie notwendig. Wenn es anders wäre, wäre der Satz kein Grundsatz. Die Lösung lautet: Ich und Nicht-Ich schränken sich gegenseitig ein. Durch das Nicht-Ich wird das Ich nicht gänzlich sondern nur zum Teile aufgehoben. Ich sowohl als Nicht-Ich werden teilbar gesetzt. Nur dadurch ist die Entgegensetzung, die der zweite Grundsatz vollzog, möglich; nur dadurch können erster und zweiter Grundsatz, können Ich und Nicht-Ich zusammen bestehen: sie schränken sich gegenseitig ein, sie sind mithin teilbar oder „quantitätsfähig" (108).

Der letztgenannte Ausdruck ist besser, bezeichnender als der erste[1]). Man denkt, wenn man von Ich und Nicht-Ich hört, naturgemäß an das Bewußtsein und die materielle Welt. Daß nun die materielle Welt, das „Nicht-Ich" teilbar genannt wird, leuchtet ein. Aber was soll mit der Teilbarkeit des Bewußtseins, des „Ich" gesagt sein? In der Tat hat Fichte durch die Einführung des Ausdruckes „teilbar" das Verständnis dieser wichtigen Erörterung nur erschwert. Der Leser ist in Gefahr, sich in räumliche Bilder zu verirren oder zu vermuten, daß sich Fichte in solche verirrt habe. Doch wäre diese Meinung völlig falsch. Was Fichte im Auge hat, ist dies: die Sphäre, in der das Subjekt herrscht, ist nicht eine unveränderliche Größe, sondern jeder Subjektsakt, der neu vollzogen wird, bedeutet die Eroberung eines Gebietes, das vorher dem Nicht-Ich angehört hat.

1) Schon in der Darstellung der WL. von 1801 ist denn auch der Ausdruck „Teilbarkeit" durchgehends durch „Quantitabilität" ersetzt.

Denken Sie, um es ganz konkret darzustellen, an eine naturwissenschaftliche Entdeckung, etwa an die der Röntgenstrahlen. Die Strahlen hat es auch gegeben, ehe sie bekannt waren. Aber sie waren lediglich Nicht-Ich, sie gehörten jenem Reiche an, das die Sphäre des Subjekts einschränkt. Das Ich hatte seine Schranke da, wo jene Strahlen waren — wie alles dasjenige, wovon wir nichts wissen, Schranke unseres Ich ist. Aber diese Schranke ist nicht unverrückbar: die beiderseitigen Sphären von Ich und Nicht-Ich sind quantitätsfähig. Dadurch, daß Röntgen die nach ihm genannten Strahlen gesehen und ihre Gesetzmäßigkeit festgestellt hat, hat er sie der Sphäre des Nicht-Ich entrissen und dem Ich zu eigen gemacht. Die Röntgenstrahlen sind — soweit sie erkannt sind — keine Schranke für das Ich mehr. Überall, wo Wissen, wo Überzeugung ist, da hat sich das Ich irgendwie Platz geschaffen, da hat es sich befreit vom Nicht-Ich, hat die ursprünglich entgegengesetzte Schranke zurückgedämmt.

Das Beispiel von den Röntgenstrahlen würde den Satz von der Teilbarkeit oder Quantitätsfähigkeit des Ich und des Nicht-Ich im Gebiet der theoretischen WL. erläutern. Die drei Grundsätze gelten jedoch, wie schon bemerkt, ganz allgemein. Nicht nur die Sphäre der theoretischen Erkenntnis, auch diejenige des sittlichen Bewußtseins ist quantitätsfähig. Durch unser Triebleben gehören wir zur Natur, zum Nicht-Ich. Die Triebe sind blind. Sie sind dem bewußten Ich entgegengesetzt, sie schränken es ein. Aber auch hier ist die Schranke nicht ein für allemal festgesetzt, sondern sie ist verschiebbar. So weit das autonome sittliche Bewußtsein das Triebleben sich untertan macht, so weit reicht die Sphäre, in der es sich den Trieben gegenüber als selbständiges Ich wissen darf.

In dem nunmehr, wie ich hoffe, völlig klar gelegten Sinne heißen Ich und Nicht-Ich teilbar. Sie teilen sich

sozusagen in die Welt. Das Nicht-Ich ist überall da dem Ich entgegengesetzt, wo das Ich nicht durch eigenes Handeln sich selbst setzt. In sich selbst ist das Nicht-Ich gar nichts; es ist nur, sofern das Ich nicht ist. Schon der zweite Grundsatz sagte, daß es seinem Inhalt nach ganz ausschließlich dadurch bestimmt ist, daß es das Gegenteil des Ich ist. Es ist vom Ich abhängig, es ist nichts als die Negation des Ich — eine „negative Größe".

Zugleich sehen wir, daß das einschränkbare Ich, dem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, nicht identisch ist mit dem absoluten Ich, das nach dem ersten Grundsatz sich selbst setzt. Das absolute Ich ist nicht quantitätsfähig, sondern es ist schlechthin absolut, und auch das Nicht-Ich ist in ihm gesetzt. Auch bevor die Röntgenstrahlen entdeckt waren, war ihr Wirken ebenso gesetzmäßig, wie es jetzt ist. Es war a priori umfaßt von der Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins, und die Forschung kann immer nur zeigen, in welcher bestimmten Weise die Vernunftgesetzlichkeit in den Objekten liegt. Jedes unerkannte Objekt kann nur darum überhaupt da sein, weil es im absoluten Ich gesetzt ist. Denn das absolute Ich ist das Einzige, was unbedingt ist; alles andere muß von ihm abhängig sein. Es ist unmöglich, daß wir je auf ein Objekt stießen, das nicht die Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins an sich trüge. Wo das Ich vom Nicht-Ich eingeschränkt ist, da ist doch diese Schranke selbst im absoluten Ich gesetzt und darum vom eingeschränkten Ich ins Unendliche hinausschiebbar.

Wir verstehen nun die Formel, in der Fichte zusammenfaßt, was die drei Grundsätze sagen: „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen" (110). Damit schließt der allgemeine Teil der WL., und es folgen die besonderen Teile „Grundlage des theoretischen Wissens" und „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen".

Wir wollen hier einen Augenblick innehalten und

uns daran erinnern, daß das Hauptproblem der WL. die Überzeugung ist. Ich fürchte nicht, irre zu gehen, wenn ich die Tatsache, daß unseren philosophierenden Zeitgenossen das Verständnis eines so einfachen Lehrstückes wie des eben besprochenen außerordentlich schwer fällt, mit der anderen Tatsache zusammenordne, daß man nicht daran denkt, es auf das Problem der Überzeugung zu beziehen: dieser Umstand allerdings ist nur die sehr verständliche Folge davon, daß in der gegenwärtig herrschenden Erkenntnistheorie dieses Problem überhaupt nicht vorkommt. Den Spuren Kants folgend begnügt man sich regelmäßig mit der Frage nach jener Erkenntnis, „wie sie in gedruckten Büchern vorliegt", mit der Frage nach der toten Wahrheit. Die heutige Erkenntnistheorie charakterisiert sich dadurch, daß für sie die Alternative besteht: Erforschung der Bedingungen der toten Wahrheit, die in Büchern aufgespeichert werden kann, oder — Psychologismus. Das Problem der Überzeugung, wie es für Fichte das selbstverständliche Zentralproblem der Philosophie ist, existiert für sie nicht. Überzeugung ist Wahrheit, die da weiß, daß sie wahr ist. Es liegt auf der Hand, daß solche Überzeugung nicht in gedruckten Büchern zu finden ist. Überzeugung gibt es nur als lebendige Tat. Andrerseits aber ist klar, daß der systematische Weg von der Überzeugung zur Psychologie des Erkennens ein sehr komplizierter ist[1]), während aus der Überzeugung sofort eine tote Wahrheit wird, wenn sie ihres ursprünglichen Lebens beraubt und formuliert wird. Wenn ich aus Überzeugung zu Ihnen spreche, so kann doch das Ausgesprochene nicht mehr die Überzeugung selbst sein sondern besten Falls tote Wahrheit. Es ist nicht mehr Ich sondern Nicht-Ich, ein bloßes Objekt, das Sie nach Be-

1) Man vergleiche hierüber Hugo Münsterbergs hochbedeutsames Werk „Grundzüge der Psychologie" Band I (Leipzig 1900).

lieben beachten oder unbeachtet lassen können, nicht mehr Subjekt-Objekt. Sowie man also von dem Standpunkt der lebendigen Überzeugung aus eine Stufe abwärts (von der Bedingung zum Bedingten) steigt, kommt man auf den Boden der toten Wahrheit, die man drucken lassen kann, und das ist der Boden, den die Kantische Erkenntnislehre untersucht.

Betrachten wir nun die drei Grundsätze der WL.: sie stehen zu einander im Verhältnis von Thesis, Antithesis, Synthesis. Es ist Ihnen sofort klar, daß dies das notwendige Schema einer jeden Überzeugung, der theoretischen wie der praktischen ist. Die tote Wahrheit tritt in Form der These auf, als Satz, der eben da steht. Wenn der Satz in eine lebendige Überzeugung eingehen soll, so muß ihn der Verstand geprüft haben, und der Verstand setzt damit ein, daß er sich gegen die Annahme des Satzes wehrt, daß er ihm sein „Nein" entgegensetzt. Es gibt keine Überzeugung, der nicht ein „Nein" voraufgegangen wäre, — ebenso wie es kein „Nein", keine Antithese ohne voraufgehende These gibt. Wenn jemand einen Satz — auch wenn dieser Satz wahr ist — ohne weiteres annimmt, ohne daß ihm der Verstand sein formal unbedingtes, kritisches „Nein" entgegengesetzt hätte, so ist das Resultat keine Überzeugung sondern eine Meinung. Überzeugung geht notwendig über die Antithese hinweg. Aber Überzeugung ist nicht selbst Antithese, sondern geht über sie hinweg. Sie ist nichts Negatives, sondern sie hat die Negation überwunden und damit die Form und den Gehalt der These zurückerobert. Aber sie ist nicht mehr einfache These wie die tote Wahrheit, die im gedruckten Buche steht, sondern Synthese[1]).

1) Man hat die Kantische Lehre treffend durch die Betrachtung interpretiert, die Natur lasse, vollkommen gleichgiltig gegen alle Werte, mit einunddderselben Notwendigkeit wahre wie falsche Urteile, gute wie böse Handlungen, schöne wie häßliche

Was die Lehre von den drei Grundsätzen am Anfange der WL. will, ist klar: sie will das Prinzip der Überzeugung aufstellen. Ich möchte jedoch nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß — so wichtig auch die hier behandelten Fragen sind — Fichte doch weit davon entfernt war, dieser Darstellung ein besonderes Gewicht beizumessen. Den Lehrinhalt hat er festgehalten bis an sein Ende: aber in keiner einzigen der späteren Bearbeitungen der WL. kommt er auf die Formeln von 1794 zurück oder leitet er die Untersuchung in einer entsprechenden Weise ein. Er ist sich dessen bewußt, daß sich seine Gedanken „auf unendlich verschiedene Weise ausdrücken lassen", und er betrachtet es als selbstverständlich, „daß die zuerst gewählte Darstellungsart nicht die vollkommenste sei" (Leb. u. Briefw. II, 213). Insbesondere spielt der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich nach 1795 keine Rolle mehr. Im Jahre 1797 schreibt Fichte: „Wer die Ausdrücke Ich und Absolutes u. dergl. sich nicht will gefallen lassen, den kann man ohne Bedenken derselben ganz überheben. Unser System streitet nicht um Worte und läßt es sehr gern zu, daß man seinen Geist ergreife, ohne sich darum in seine bisherige Uniform zu kleiden" (in der in die Ausgaben der „Werke" nicht aufgenommenen Abhandlung „Nacherinnerung zu dem vorstehenden und Vorerinnerung zu dem folgenden Aufsatze [Forbergs]", Philos. Journal VII, 276). — Daß Fichte indessen keineswegs gemeint war, auch den Lehrinhalt preiszugeben, den er in jenen Formulierungen vertreten hatte, beweist sein Brief an Reinhold vom 15. September 1800: „Ich habe nicht wenig

Gestaltungen entstehen: es sei die Aufgabe der philosophischen Besinnung, die immanenten Bedingungen zu erkennen, unter denen einem Teil dieser Naturprodukte der Wertcharakter des Wahren, Guten, Schönen zukommt. Offenbar ist die Fragestellung Fichtes eine andere: denn das, was Fichte eine „Synthese" nennt, kann überhaupt nicht von der Natur hervorgebracht werden.

gestutzt, als Sie einst bei mir anfragten, ob nicht der Schematismus mit dem Ich und Nicht-Ich aus dem Idealismus wegfallen könne" (Leb. u. Briefw. II, 294).

Die „Grundlage der gesamten WL." stellt, wie wir gesehen haben, an ihren Anfang die Erörterung des Prinzips der Überzeugung. Was ist nun das Verhältnis dieses Lehrstückes zu ihrem weiteren Inhalt? Wir erschließen uns das Verständnis für die Disposition, indem wir auf das wesentliche Resultat der drei Grundsätze reflektieren. Man kann es dahin aussprechen: Überzeugen kann sich das Ich nur von sich selbst. Überzeugung gibt es nur, sofern das Ich sich selbst setzt; vom Nicht-Ich ist keine Überzeugung möglich[1]). Der absolute Gehalt, aller Gehalt, alle Überzeugung liegt im Ich = Ich. Die besonderen Gestalten, in denen Überzeugung möglich ist, drücken nichts aus als die Selbstgewißheit des Ich, die sich nur je nach der Art der entgegengesetzt gewesenen Negation in anders bestimmter Synthese darstellen muß. Auf jede bestimmte Antithese gibt eine bestimmte Synthese die Antwort, deren Thema es ist, das Ich auch diesem Gegensatz gegenüber seiner selbst zu versichern: das Ich überzeugt sich dem Nicht-Ich gegenüber von sich selbst. So hat alles Nicht-Ich den Charakter der Aufgabe: das dem Ich Entgegengesetzte ist etwas, das überwunden werden soll. Und die Lösung der Aufgabe muß möglich sein: denn im Ich allein liegt Gehalt: das Nicht-Ich kann keinen Gehalt in sich haben — nur der Form nach ist der zweite Grundsatz unbedingt. Die Lösung der Aufgabe besteht darin, daß dem entgegenstehenden Nicht-Ich, dieser bloß formalen, negativen Größe ihr adäquater

---

1) Eine ganz populäre Fassung dieses Gedankens enthält Fichtes Schlußvorlesung über die Bestimmung des Gelehrten von 1794 (abgedruckt in Karl Hases Jenaischem Fichte-Büchlein, Leipzig 1856; vgl. S. 61 f.).

Gehalt gegeben wird: damit aber hört das Nicht-Ich auf, Nicht-Ich und entgegengesetzt zu sein: es ist aufgehoben in der Synthesis, es ist einbezogen in die Sphäre der Ichheit.

In ihrem zweiten und dritten Teil entwickelt die „Grundlage der gesamten WL." in systematischem Gange, welcher Art die möglichen Antithesen und die durch sie geforderten Synthesen sind. Da eine jede Synthese nichts anderes ist als eine besondere Gestalt, unter der sich das Ich von der Notwendigkeit des eigenen Wesens überzeugt, und da das Wesen des Ich ein Tun ist, läßt sich das fernere Thema der WL. auch bezeichnen als die Besinnung auf die notwendigen Funktionsweisen des Ich oder, wie Fichte selbst sagt, als die „pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes" (222; vgl. 77). Daß nur eine Geschichte vom Zeitlosen gemeint sein kann, brauche ich wohl nicht hinzuzusetzen.

Auf diesem Wege aber wollen wir Fichte nicht mehr begleiten. Der Weg ist mit Gegensätzen gepflastert, und über diese hinwegzukommen ist keineswegs überall bequem. Wer von den Auseinandersetzungen etwas haben will, muß die lange Reihe der einzelnen Schritte sorgsam nachprüfen. An dieser Stelle muß es mit ein paar Andeutungen genug sein.

Der dritte Grundsatz hat die im Ich gesetzte gegenseitige Beschränkbarkeit von Ich und Nicht-Ich festgestellt. Diese wechselseitige Bestimmung läßt sich nach zwei Seiten hin auffassen. Einerseits ist in dem Satze gesagt: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, andrerseits aber auch: das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich, oder: das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich. Jener Satz, wonach das Ich sich als beschränkt durch das Nicht-Ich setzt, begründet den theoretischen Teil der WL. — dieser, wonach umgekehrt das Nicht-Ich als vom Ich bestimmt gesetzt wird, liegt dem praktischen Teil zugrunde.

Aus diesen Sätzen entwickelt Fichte die notwendigen Handlungen des theoretischen und des sittlichen Bewußtseins: die Kategorien, die hier nicht, wie bei Kant, einfach neben einander stehen, sondern ein inneres Verhältnis zu einander haben, und die produktive Einbildungskraft, dasjenige Vermögen, das im eigentlichen Sinne die gegenständliche Welt als solche schafft, produziert. Dann folgt in der praktischen WL. die Deduktion des Weltzweckes und des unendlichen Strebens, das in der Wirklichkeit des sittlichen Lebens zu gesetzmäßiger Äußerung kommt. Das Ende der Reihe tut sich dadurch kund, daß es mit dem Anfang zusammenfällt. Die Vernunfthandlungen bilden in ihrer Abfolge einen Kreis: ihr letztes Glied ist das Ich, das sich setzt als sich setzend (218). Was im ersten Grundsatz schlechthin unbegründet und unbegründbar erschien: das Sich-Setzen des Ich, kehrt wieder als begründet durch die ganze Reihe der dazwischen liegenden Vernunfthandlungen — die „Möglichkeit" des ganzen Systems ist eingesehen.

Mit diesen Darlegungen ist der absolute Idealismus proklamiert, insofern das Nicht-Ich nur möglich ist als Produkt des sich selbst bestimmenden Ich, nicht aber als etwas Absolutes und außer dem Ich Gesetztes. Das sich selbst setzende Ich würde nicht bewußtes Subjekt sein können, würde sich nicht seiner selbst als Ich bewußt werden können, wenn es sich nicht durch ein Nicht-Ich bestimmte. Es schafft das Nicht-Ich, um sich als Ich seiner selbst bewußt zu sein.

Allein wozu dies eigentlich? Warum braucht das absolute Ich sich seiner selbst bewußt zu werden? Die theoretische WL. hat hierauf keine Antwort. Ein theoretischer Grund liegt nicht vor. Das theoretische Ich bedarf also sozusagen eines „Anstoßes" von außerhalb her, der ihm die Veranlassung zur Produktion bietet. Diesen Anstoß erklärt das praktische Ich. Der sittliche Zweck des Ich fordert das Dasein einer objektiven Welt,

eines Nicht-Ich als einer durch Freiheit ins Unendliche hinauszuschiebenden und nie ganz aufzuhebenden Schranke. Das praktische Ich ist unendliches Streben, Streben nach dem Unendlichen. Dieses Streben kann nie voll befriedigt werden: sowie es befriedigt wäre, würde das praktische Ich, dessen notwendige Realität unmittelbar aus den Grundsätzen folgte, aufhören, Ich zu sein. So fordert das praktische Ich als Gegenstand seiner unendlichen Tätigkeit die objektive Welt, und daher sein Anstoß auf das theoretische.

Ich bemerke, daß der Ausdruck „Anstoß" zu den zahlreichen Terminis gehört, die in den späteren Darstellungen der WL. nicht mehr auftreten. Fichte hat ihn mit Recht getilgt, denn das Wort verleitet zu sehr, an einen irgendwie zeitlichen Vorgang zu denken. Selbstverständlich trifft man den Sinn Fichtes nur, wenn man den Anstoß auffaßt als von Ewigkeit her in Permanenz erklärt. Es handelt sich ganz einfach um das Prinzip der teleologischen Weltanschauung: was da ist, hat seinen Gehalt in dem, was es sein soll. Was aller Wirklichkeit zugrunde liegt, ist die *causa finalis*, das absolute Ich, der Endzweck alles Daseins, der mit Freiheit ergriffen sein will. Man kann nicht sagen, daß dieser Endzweck eine Wirklichkeit wäre: die Realität zeigt nie mehr als das Ringen nach dem Wesenhaften, das unendliche Streben. Das Ziel dieses Strebens, das allen Gehalt in sich schließende absolute Ich ist mehr als Realität: es bedingt alle Realität, ohne den Endzweck gäbe es nichts Reales; denn Realität haben die Dinge nur in Abhängigkeit von dem letzten Zweck, sie sind nur dadurch da, daß sie zu einem Zwecke da sind. Und was uns selbstbewußte Einzeliche angeht, so gilt: unser wahres Wesen ist unser Zweck, unser freies Eintreten in den Arbeitsprozeß des unendlichen Strebens. Unser Dasein hat den letzten Grund seiner Möglichkeit in jenem Ich, das um des sittlichen Zweckes willen das Nicht-

Ich von Ewigkeit her geschaffen hat und jeden Augenblick neu schafft. So weist die Wurzel unseres Daseins hinab in die Tiefen des absoluten Ich: aber nur die freie Tat einer das Leben tragenden Überzeugung macht es, daß jene Wurzel sich in die ihr bestimmte Ewigkeit hineinsenkt. Daß aber dies wirklich geschehe, ist die einzige Angelegenheit, die im strengsten Sinne uns selbst angeht.

Sechste Vorlesung.

Das Naturrecht. Die Annalen des philosophischen Tons.

Zu den mancherlei Strohhalmen, an denen sich Fichte in der schweren Zeit der Kandidatenjahre in Leipzig festzuhalten versucht hatte, hatte auch der Plan gehört, an Stelle eines theologischen ein juristisches Examen zu machen [1]). Er hatte einige juristische Kollegia gehört, einige juristische Literatur kennen gelernt, mit mehreren Juristen Verkehr gehabt, so daß ihm der Gedanke gekommen war, die Lücken seien in seinen juristischen Kenntnissen vielleicht geringer als in seinen theologischen. Indessen ist aus dem Plan nichts geworden, letzten Endes wohl aus dem Grunde, weil Fichte doch schwerlich tief genug in die Rechtswissenschaft hineingekommen war und dies vermutlich selbst bald eingesehen hat. Immerhin ist das Dokument, das wir über jenen, wie es scheint, schnell aufgetauchten und schnell vergessenen Plan haben, dem Darsteller von Fichtes Leben und Lehre nicht unwichtig: die Tatsache, daß Fichte schon als Student juristische Interessen hatte, zeigt, wie sehr die Probleme der Rechtsphilosophie auf seinem Wege lagen. Denn das eben ist der Weg des Philosophen, daß er sich Rechenschaft von dem zu geben sucht, was den Inhalt seines Lebens ausmacht.

Die erste größere Schrift nach den der WL. selbst gewidmeten Arbeiten der Jahre 1794 und 1795 ist die Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien

1) Vgl. „Kantstudien" VI, 186 (Kabitz).

der Wissenschaftslehre, 1796 erschienen (S. W. III, 1—385). Schon die Schrift über die Rechtmäßigkeit der französischen Revolution war mehr als ein bloßes Produkt politischer Leidenschaft gewesen; in dem neuen Werk wird von den umfassenden Gesichtspunkten der inzwischen erarbeiteten philosophischen Überzeugung aus die gesamte Rechtsphilosophie in Angriff genommen.

Der Titel „Naturrecht" ist nicht glücklich, und Fichte hat mit gutem Grunde später den Ausdruck „Rechtslehre" gewählt (N. W. II, 493). „Naturrecht, das ist Vernunftrecht, und so sollte es heißen" sagt er im Jahre 1812 (N. W. II, 498). Daß er 1796 die Bezeichnung „Naturrecht" annehmen konnte, erklärt sich nur aus seiner ungemessenen Gleichgiltigkeit gegen alle terminologische Buchstäblerei: er dachte an die „vernünftige Natur", obwohl diese Verwendung des Wortes „Natur" nicht zu der Bedeutung stimmt, die das Wort in seinem System hat. Auf keinen Fall darf an eine psychologische Ableitung des Rechts aus der menschlichen „Natur" gedacht werden. In seiner grundlegenden Deduktion will er zeigen, „daß der Rechtsbegriff im Wesen der Vernunft liege, und daß kein endliches vernünftiges Wesen möglich sei, in welchem derselbe nicht — keineswegs zufolge der Erfahrung, des Unterrichtes, willkürlicher Anordnungen unter den Menschen u. s. f., sondern zufolge seiner vernünftigen Natur [!] vorkomme. Daß die Äußerung desselben im wirklichen Bewußtsein bedingt sei dadurch, daß ein Fall seiner Anwendung gegeben werde, und dieser nicht etwa ursprünglich, wie eine leere Form, in der Seele liege, und warte, daß die Erfahrung etwas in ihn hineinlege, wie einige Philosophen über die Begriffe *a priori* zu denken scheinen, versteht sich von selbst" (S. W. III, 53). —

Den Wert des Buches sehe ich in seiner prinzipiellen Stellung zur Grundfrage nach dem Begriff des Rechtes. Der sogenannte gesunde Menschenverstand hat eine unüberwindliche Neigung, Recht und Sittlichkeit, ju-

ristische und moralische Beurteilung möglichst nahe zusammenzubringen. Daß zwischen diesen beiden Gebieten eine ganz strenge und begrifflich scharf zu bestimmende Grenze liegt, gehört zu den Einsichten, denen es sehr schwer wird, sich Platz zu verschaffen, und die auch in der wissenschaftlichen Literatur schwer um ihre Anerkennung haben kämpfen müssen. In der populären Betrachtungsweise herrscht die Verquickung von Moral und Recht auch heute noch ziemlich unbehelligt. Wenn aber gelegentlich ein Strahl von Klarheit in dieses Dunkel hereinbricht, so möchte er sich wohl in den meisten Fällen auf die Leistungen Fichtes und Kants zurückführen lassen. Ich nenne hier Fichte zuerst: einmal weil sein Naturrecht ein Jahr vor Kants Rechtslehre erschienen ist, namentlich aber auch deshalb, weil er die Trennung viel schärfer durchgeführt hat als Kant. Doch soll nicht vergessen werden, daß Fichte sein Naturrecht schwerlich geschrieben haben dürfte, wenn er nicht die nachhaltigsten Eindrücke vom Studium der Kantischen Philosophie erhalten hätte. Auch nennt Fichte selbst in der Einleitung zu seinem Naturrecht zwei Männer aus der Kantischen Schule, Johann Benjamin Erhard und Salomon Maimon, als seine Vorgänger, sofern sie „einige vortreffliche Winke“ in der von ihm eingeschlagenen Richtung gegeben hätten (12).

Fichte deduziert seinen Begriff des Rechtes ganz ohne Rücksicht auf das Sittengesetz, und er findet zwischen Moral und Recht tiefgehende Unterschiede: das Sittengesetz gebietet kategorisch, daß man die Pflicht tue: das Rechtsgesetz erlaubt nur, aber gebietet nie, daß man sein Recht ausübe. Oft habe ich sogar ein juristisch unanfechtbares Recht, etwas zu tun, und gleichwohl verlangt das Sittengesetz von mir, auf dessen Ausübung zu verzichten. „Das Recht dazu hatte er wohl, urteilt man dann, aber er hätte sich desselben hier nicht bedienen sollen.“ Hier erkennt Fichte einen zwingenden Grund, die Prinzipien von Recht

und Moral zu scheiden. Wenn sich das Recht auf das Sittengesetz gründete, so müßte dieses mit sich selbst uneins sein, wenn es in demselben Falle ein Recht erteilte und dennoch die Ausübung des Rechtes verböte. Es handelt sich also um zwei prinzipiell getrennte Gebiete.

Mit dieser Scheidung soll nicht bestritten sein, daß die Rechtsordnung eine moralische Bedeutung habe, daß der Rechtsbegriff durch das Sittengesetz eine tiefere Legitimation erfahre: aber diese Frage gehört nicht in die Rechtsphilosophie sondern in die Morallehre. Da fragt sich's dann, ob der gute Wille die Rechtsordnung bejaht. Aber „auf dem Gebiete des Naturrechts hat der gute Wille nichts zu tun. Das Recht muß sich erzwingen lassen, wenn auch kein Mensch einen guten Willen hätte; und darauf geht eben die Wissenschaft des Rechtes aus, eine solche Ordnung der Dinge zu entwerfen. Physische Gewalt, und sie allein, gibt ihm auf diesem Gebiete die Sanktion" (54; vgl. S. W. II, 466): Es ist im Rechte „gar nicht die Frage davon, wie man sich gegen seine Mitmenschen betragen solle, sondern auf welchen Gebrauch der Freiheit man sich einschränken müsse, wenn noch andere neben uns auch frei sein sollen." Denn der Begriff des Rechtes ist „nichts weiter als der Begriff von der Möglichkeit des Beisammenstehens der Freiheit mehrerer vernünftig-sinnlicher Wesen."

Fichte bemüht sich, diesen Rechtsbegriff als eine notwendige Handlung des Ich zu erweisen. Das Naturrecht setzt die Untersuchungen der WL. fort. Zur Philosophie als einem „wissenschaftlichen Ganzen" (vgl. S. W. IV, 15) ist nämlich noch eine Reihe „besonderer philosophischer Wissenschaften" nötig. Die „Grundlage der gesamten WL." ist nicht mehr, als was ihr Name sagt: die Grundlage. In systematischer Abfolge hat zuerst schon der (Fragment gebliebene) „Grundriß des Eigentümlichen der WL. in Rücksicht auf das theoretische Vermögen" die

besondere Aufgabe gehabt, das Faktum der Vorstellungswelt auf den Grundsatz der theoretischen WL. zurückzuführen und damit die theoretische WL. abzuschließen (vgl. S. W. I, 331—333). Dann folgt das „Naturrecht“ mit dem analogen Thema, die prinzipiellen Bestimmungen des Rechtsbegriffes „aus dem Postulate: Ich bin Ich“ abzuleiten (S. W. III, 85): durch diese Deduktion der Rechtsordnung erhält, wie Sie bald sehen werden, das in der Vorstellung gegebene Nebeneinandersein der Individuen eine Beziehung auf die Vernunft. In gleicher Weise gibt die später zu besprechende „Sittenlehre“, die nächstfolgende besondere philosophische Wissenschaft, dem Rechtsbegriff „eine neue Sanktion“ (III, 54). — Mit der „Sittenlehre“ bricht der Ausbau des Systems ab, dessen Plan noch eine oder zwei weitere Stufen gefordert hätte: eine Religionslehre und dann als Abschluss wohl auch noch eine genetische Darstellung der gesamten Stufenfolge. Die Gründe, aus denen die Ausführung dieser Partien unterblieben ist, ergeben sich aus Fichtes Biographie. —

Die WL. war ausgegangen von dem absoluten Ich. Sie hatte dann ein beschränktes Ich und ein beschränktes Nicht-Ich kennen gelehrt, und dieses beschränkte, quantitätsfähige Ich war näher bestimmt worden als theoretisches sowohl wie als praktisches Ich. Allein dabei waren wir immer im Bannkreis des Unpersönlichen, Überindividuellen geblieben. Das theoretische Ich ist der Inbegriff aller Erkenntnisbetätigung, das praktische Ich der Inbegriff aller sittlichen Leistung. Wenn Sie Sich an das erinnern wollen, was ich zur Erläuterung des dritten Grundsatzes, der Lehre von der Quantitätsfähigkeit oder Teilbarkeit des Ich sagte, so wird Ihnen dies klar sein. Das Ich ist nicht insofern teilbar, als es sich in einer Mehrheit von Individuen darstellt, sondern insofern, als der Kreis, den es mit seinem bewußten Tun erfüllt, ein mehr oder minder großer sein kann. Die Sphäre des theoretischen Ich umfaßt jederzeit alles das, was in diesem Zeitpunkt über-

haupt vom Wissen bewältigt ist, ohne alle Rücksicht darauf, in welchem Verhältnis zu diesem Gesamtwissen die einzelnen Individuen stehen. Völlig Analoges gilt von der Sphäre des praktischen Ich. Der Begriff des Individuums hat in den systematischen Zusammenhängen der WL. von 1794/5 überhaupt noch keine Stelle. Man kann zwar, wenn man den Begriff des Individuums heranbringt, leicht eine Menge von Folgerungen entwickeln, die für das Individuum gelten müssen; aber dieses selbst ist noch nicht deduziert.

In dieser Richtung will das Naturrecht den in der „Grundlage der gesamten WL." angesponnenen Faden weiter ziehen. In einem Briefe an Jacobi vom 30. August 1795 (alsbald nach Beendigung des „Grundrisses der WL." und ein Jahr vor dem Erscheinen des Naturrechts) spricht sich Fichte in folgender Weise darüber aus: „Mein absolutes Ich ist offenbar nicht das Individuum: so haben beleidigte Höflinge und ärgerliche Philosophen mich erklärt . . . Aber das Individuum muß aus dem absoluten Ich deduziert werden. Dazu wird die Wissenschaftslehre im Naturrecht ungesäumt schreiten. .... Die Bedingungen der Individualität heißen Rechte."

Diese Deduktion läßt sich in ihren Hauptzügen mit ein paar Worten andeuten: Das vernünftige Wesen kann sich als solches nur setzen, indem es sich als freies Individuum setzt. Als freies Individuum kann ich mich nur wissen, sofern ich zugleich andere freie Individuen annehme. Ich setze also eine Sphäre der Freiheit, in die sich die freien Individuen teilen. Das Wissen von dieser Sphäre ist das Wissen vom Recht. „Der Begriff des Rechts ist der Begriff von dem notwendigen Verhältnisse freier Wesen zu einander" (S. W. III, 8)[1]).

1) Die abschließende Formulierung des „Rechtssatzes" lautet: „Ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglich-

Der Begriff der Erkenntnis hat nach den Darlegungen der „Grundlage der gesamten WL." mit dem Individuum nichts zu tun; die Gesetzmäßigkeit des Wissens ist überpersönlich, und sie nimmt keine Rücksicht darauf, ob Individuen da sind, die sich um das Wissen bemühen. Auch der Begriff der sittlichen Aufgabe, des praktischen Ich, reflektiert nicht auf das Individuum, so selbstverständlich es auch für uns ist, daß nur Individuen an der Lösung dieser Aufgabe arbeiten können. Aber ihr Wesen bestimmt sich, wenn man vom absoluten Ich ausgeht, doch lediglich als unendliches Streben des Ich, alles Nicht-Ich in seine Sphäre einzubeziehen, es zu bestimmen und es damit sich zu unterwerfen. Der Begriff der sittlichen Aufgabe ist prinzipiell festgelegt, ohne daß vom Individuum gesprochen worden wäre. Ganz anders verhält sich's mit dem Begriff vom Recht. Nicht nur in der empirischen

keit seiner Freiheit beschränken" (52). Es ist nicht uninteressant, die ein Jahr später von Kant aufgestellte Definition zum Vergleich daneben zu stellen: „Das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann" (S. W., 2. Hartensteinsche Ausg., VII, 27). Es mag allerdings zweifelhaft sein, ob Kant bei seiner damals schon sehr starken Abneigung, sich in fremde Bücher hineinzufinden, durch das „Naturrecht" beeinflußt worden ist. Auch die Tatsache macht dies unwahrscheinlich, daß sein Dank an Fichte, der ihm das Buch zugeschickt hatte, geraume Zeit später in der summarischen Wendung geschieht: „Ihre mir 1795 und 1796 zugesandten Werke sind mir durch Herrn Hartung wohl zu Handen gekommen" (Leben u. Briefw. II, 159). Hingegen hat Kant ohne Zweifel die Rezension seiner Schrift „Zum ewigen Frieden" gelesen, in der sich Fichte (S. W. VIII, 427—436) über „die oberste Rechtsfrage" ebenso geäußert hat wie in dem gleichzeitig ausgearbeiteten Naturrecht (vgl. VIII, 430, 432). Fichte findet, daß die Schrift „Zum ewigen Frieden" „wenn auch nicht durchgängig die Gründe, doch zum wenigsten die Resultate der Kantischen Rechtsphilosophie vollständig enthält" (428), und er bemüht sich, in seiner Besprechung den prinzipiellen Unterbau aufzuzeigen und dessen Übereinstimmung mit der im Naturrecht vorgetragenen Lehre herauszustellen.

Realität, sondern auch für den Begriff gibt es Recht nur da, aber auch überall da, wo mehrere vernünftige Individuen in einem Verhältnis zu einander stehen.

Es gibt z. B. keine Rechte auf die Natur, auf Grund und Boden, auf Tiere bloß als solche: sondern ein Recht auf etwas Dingliches habe ich nur, sofern ich in einem Verhältnis zu anderen Menschen gedacht werde; die Frage vom Recht auf die Sache entsteht erst, wenn mit mir zugleich noch ein anderes Individuum auf dieselbe Sache bezogen wird. Recht gibt es bloß zwischen vernünftigen Individuen, und ‚mein Recht auf eine Sache' ist nur eine abgekürzte Redeweise: vollständig müßte es lauten: ‚mein Recht auf den andern, ihn vom Gebrauche dieser Sache auszuschließen' (55). Das Recht, das ich auf meinen Hut oder mein Portemonnaie habe, besteht nicht zwischen mir und diesen Objekten, sondern es besteht darin, daß ich jedem anderen gegenüber diese Objekte als die meinigen in Anspruch nehmen darf. Meine Individualität ist meine Rechtssphäre, und der Begriff des Rechtes ist unabtrennbar von der Setzung der Existenz mehrerer Personen.

Nun kann, da die Individuen frei gesetzt sind, die Grenze der Rechtssphäre eines jeden „nicht außerhalb der Freiheit liegen, als wodurch dieselbe aufgehoben, keineswegs aber als Freiheit beschränkt würde; sondern alle müßten durch Freiheit selbst sich diese Grenze setzen, d. h. alle müßten es sich zum Gesetze gemacht haben, die Freiheit derer, mit denen sie in gegenseitiger Wechselwirkung stehen, nicht zu stören. Und so hätten wir denn das ganze Objekt des Rechtsbegriffes, nämlich eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen" (9).

Diese Betonung des Satzes, daß allein die Freiheit die Rechtssphäre abgrenzen kann, muß uns an einen Punkt erinnern, den ich bei der Besprechung der Einladungsschrift „Über den Begriff der WL." hervorgehoben

habe: der Übergang aus den prinzipiellen Festsetzungen der WL. in das reelle Denken einer bestimmten Wissenschaft vollzieht sich nur durch Freiheit (vgl. oben 72 ff.). Die WL. gibt als notwendig den Raum und die Gesetzmäßigkeit des geometrischen Denkens: ob aber eine wirkliche Geometrie zustande kommt, oder welche geometrischen Probleme aufgegriffen werden, ist nicht mehr in ihrer Notwendigkeit begründet: hierzu bedarf es besonderer Akte der Freiheit. Von gleicher Art ist das Verhältnis des der WL. angehörigen Begriffs des Rechtes zur reellen Rechtsordnung. Wie es notwendig ist, daß wir den Raum anschauen, in dem die geometrische Gesetzmäßigkeit gilt, so ist es notwendig, daß wir andere Wesen unseresgleichen neben uns annehmen. Aber der Gedanke der Rechtsgemeinschaft und die Realisation dieses Gedankens ist ebenso wie die geometrische Erkenntnis nur durch besondere Akte der Freiheit möglich, die geschehen können, aber nicht zu geschehen brauchen. Wenn nun der Raum durch Freiheit zum Objekt einer Wissenschaft gemacht wird, so ist das Resultat *notwendig* die Geometrie mit ihren bestimmten Gesetzen. Und ebenso kann ein vernünftiges Verhältnis der Individuen zu einander, wenn es geschaffen werden soll, nicht anders gestaltet werden als nach dem Rechtsbegriff (vgl. 9/10, 86 ff.).

In diesem Sinne also ist die Deduktion der Rechtsordnung und die Deduktion der Individualität eines und dasselbe: wenn auch Individuen ohne Rechtsgemeinschaft da sein können, so ist doch der Sinn des individuellen Daseins nicht ohne Rechtsgemeinschaft realisierbar. Und da der Sinn, der Gehalt einer jeden Tatsache in ihrer teleologischen Beziehung liegt, so ist Individualität außer der Rechtsordnung gehaltlos, bloß formal, nichts als leere Erscheinung. —

Die wesentliche Bedeutung, die das Naturrecht für Fichtes eigentliches Werk, für die WL. hat, ist hiermit angegeben. Fichte bei der Einzelausführung seiner Rechts-

philosophie zu begleiten, muß ich mir in dieser kurzen Vorlesung versagen. Ich darf dies um so eher, als Fichte selbst in seinen späteren Jahren weit über die im Naturrecht vorgetragenen Doktrinen hinausgegangen ist. Vergleicht man mit der Rechtslehre von 1812, so findet man die grundlegende Konzeption zwar nur leise modifiziert: in der Entwickelung der konkreten Probleme jedoch herrscht ein anderes politisches Pathos, und die Aufgaben der Rechtseinrichtungen werden mit viel freierem Blicke gewürdigt. Das gilt insbesondere von der Auffassung des Staates. Im Naturrecht liegen die Gedanken, von denen die „Reden an die deutsche Nation" erfüllt sind, noch ganz fern. Die methodologisch gewiß bedeutsame und wohl berechtigte Sonderung von Moral und Recht hat den unerfreulichen Nebenerfolg einer äußerlichen Auffassung der Funktionen des Staates. Fichte entrichtet dem 18. Jahrhundert seinen Tribut.

An dieses Naturrecht von 1796 knüpft sich ein kleiner Aufsatz, den Fichte im folgenden Jahre in dem Philosophischen Journal erscheinen ließ. Diese Zeitschrift, deren voller Titel lautete „Philosophisches Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten", war von dem Jenaer Professor Niethammer begründet worden, und Fichte war dann in die Redaktion eingetreten. Eine ziemlich große Anzahl seiner eigenen Arbeiten ist hier erschienen. Die anderen Aufsätze wurden von ihm nahestehenden Verfassern geliefert, so daß das Journal das offizielle Organ seiner Schule war. Im Gegensatz zu der heute üblichen Methode der gegenseitigen Schonung boten damals die verschiedenen Zeitschriften das Bild ununterbrochener Fehden, und man muß es dem Philosophischen Journal nachsagen, daß es von seiner Seite alles Mögliche dazu getan hat, die Gegner immer wieder aufs neue zu reizen.

Nun war in den Göttinger Gelehrten Anzeigen eine Rezension von Fichtes Naturrecht erschienen, der Sitte

entsprechend anonym. Der Verfasser stand der Kantischen Auffassung nahe. Mit dem schweren Brocken des Fichtischen Naturrechts hatte er sich auf Rezensentenweise schlecht und recht abgefunden. Fichte war — als Professor in Jena und weitbekannter Mann — mit Hochachtung behandelt: die Besprechung umfaßte 6 volle Blätter und bestrebte sich, eine gewisse Anerkennung merken zu lassen. Auf der andern Seite konnte man aber doch auch nicht beistimmen, wenn solch tolles Zeug behauptet war, wie daß sich das Recht nicht auf die Moral gründe, oder wenn gar die Mehrheit von Individuen erst bewiesen wurde! Hierin hatte sich freilich der arme Rezensent schwer geirrt. Beweisen wollte Fichte die Mehrheit von Individuen nicht: den Nachweis führen, daß die Setzung des Rechtes diejenige notwendige Handlung des Ich ist, durch die sich dieses als freies Individuum erfaßt, — das ist denn doch etwas anderes als das, was der Rezensent herausgelesen hatte. Die Philosophie beweist nie etwas, was Erfahrungstatsache ist. Was Fichte unter einer Deduktion versteht, hatte der Rezensent ebenso mißverstanden, wie es auch heute noch mißverstanden zu werden pflegt. Ein klein wenig Ahnung davon, daß er nicht so ganz wußte, was Fichte mit seinem Buch eigentlich wollte, wird der Rezensent wohl gehabt haben: aber da genügte es nach seiner Meinung gewiß reichlich, wenn er die ablehnenden Urteile mit einer gewissen Bescheidenheit vortrug, damit Fichte keinen Grund hätte, mit der Rezension unzufrieden zu sein. Allein darin hatte sich der arme Rezensent erst recht geirrt. Fichte veröffentlichte in seinem Journal einen Aufsatz: Annalen des philosophischen Tons. Erstes Stück. Probe einer Rezension im wehmütigen Tone (S. W. II, 459—489).

Was der Aufsatz an philosophischem Inhalte bietet, würde es kaum rechtfertigen, daß ich hier darauf eingehe: er ist aber für die Charakterzeichnung Fichtes nicht unwesentlich. Wir lernen hier den Mann von einer Seite

kennen, die durchaus zu ihm gehört: von der Seite des derben Humors, mit dem er das Nichtige, das Erbärmliche, das Wesenlose zu behandeln liebte, sobald es sich die Pose des wertvoll Wirklichen zu geben versuchte. So lange die Dummheit hübsch bescheiden ist, ist sie immer tolerabel. Empörend aber ist's, wenn sie anmaßend wird. Wollte man nun lediglich mit der Waffe des überlegenen Verstandes gegen sie vorgehen, so würde man wenig Erfolg haben. Der Dummheit kann man — eben darum, weil sie dumm ist — schwer beweisen, daß sie unrecht hat da zu sein und daß sie sich zu verkriechen hat. Deshalb verfährt Fichte in solchen Fällen — es gibt deren mehrere in seiner literarischen Laufbahn — anders: er nimmt die Erscheinung, mit der er's gerade zu tun hat, und betrachtet sie nicht als isoliertes Phänomen, sondern sucht das Typische an ihr auf. Die Rezension des Naturrechts in den Göttinger Gelehrten Anzeigen ist kein interessanter Einzelfall, sondern ein Beispiel für den jetzt herrschenden philosophischen Ton, und dieses typische Moment wird einer möglichst gründlichen Durchleuchtung unterzogen und der Spott dabei nicht gespart.

Was Fichte nun speziell bei dieser Gelegenheit gesagt hat, liest man noch jetzt mit dem Eindruck, als sei es für die Gegenwart geschrieben: „Es gibt heutzutage einen literarischen Adel. Dieser wird erworben durch Rezensentenlob; oder durch ein Amt an einem berühmten Institute, gesetzt auch, man machte sich selbst gar nicht verdient; oder dadurch, daß man schon lange und anhaltend geschrieben hat .... Was von einem aus diesem Adel gesagt wird, wird dadurch wahr, daß er es sagt, oder man darf wenigstens nur mit Unterwürfigkeit und mit tiefen Verbeugungen gegen den berühmten Mann etwas dagegen erinnern. Wie in der politischen Einrichtung derselbe Taler mehr gilt, wenn ihn der Adelige ausgibt, als wenn ihn der Roturier ausgäbe, und in Ermangelung des baren Geldes auch wohl das bloße Ehrenwort

statt der Bezahlung hinreicht: so in der gelehrten. Derselbe Grund bekommt ganz ein anderes Ansehen, wenn ihn ein berühmter Mann anführt, als wenn es ein unberühmter täte, und auf das Ehrenwort, daß er seine Gründe habe, schenkt man dem ersteren die langweilige Aufzählung derselben wohl gar. Besonders äußert dieser Adel seine höchste Wunderkraft an berühmten rezensierenden Journalen" (460). „In der philosophischen Welt insbesondere ist eines der gangbarsten und mit der größten Gravität vorgetragenen Argumente folgendes: Aus der Behauptung des Herrn Verfassers würde folgen, daß wir unrecht hätten; nun aber haben wir recht, und daraus könnt ihr ersehen, welch ein unverschämter Mensch der Herr Verfasser ist" (461).

In diesem Stile geht es ein paar Seiten lang, und dann kommt in wirkungsvollem Kontrast die Erklärung: „Wir kennen in der ganzen Literatur, und ganz besonders in der philosophischen, gar nichts Respektables als — Gründe, und wir sind von der Richtigkeit dieser Meinung so innigst überzeugt, daß wir es für vollkommene Narrheit halten, noch etwas anderes zu respektieren. Wir sehen keine Person an und fragen nur, was gesagt sei, und nicht, wer es gesagt habe .... Die bisherigen Verdienste eines Mannes können bloß die Aufmerksamkeit erregen und zu desto sorgfältigerer Prüfung dessen, was er zuletzt gesagt, einladen; nicht aber bewegen, es ohne Prüfung anzunehmen" (463). „Es ist unser Plan gar nicht, Vorurteile zu schonen, so vornehm, so alt, so ausgebreitet sie auch seien. Was mit der Vernunft, so weit wir ihre Ansprüche gründlich darzulegen vermögen, nicht bestehen kann, das soll auch nicht bestehen sondern fallen. Wer daher etwas gegen uns vorzubringen hat, der greife unsere Gründe unmittelbar an. Alle mittelbaren Widerlegungen aus Konsequenzen sind uns nur lächerlich. Wer hat euch denn eure Vordersätze zugestanden?

Es ist ja gerade darauf angelegt, daß an eurer Burg keine Seifenblase auf der anderen bleibe“ (464).

Dann kommt die Einteilung der Rezensionen in zwei Klassen; ausgenommen sind hierbei „die wenigen gründlichen, die heutzutage die größte Seltenheit geworden sind“. Die beiden Klassen sind folgendermaßen von einander unterschieden: entweder verbirgt der Rezensent seine Seichtigkeit hinter der Miene der Überlegenheit: das sind die Rezensionen im vornehmen Tone. Oder man merkt ihm seine Gewissensangst an dem tappenden, unsicheren Tritte an, daran, daß er gute Freunde und selbst die Obrigkeit zu Hilfe ruft: das sind die Rezensionen im wehmütigen Tone. Und zu dieser zweiten Klasse gehört nun die Besprechung des Naturrechts in den Göttinger Gel. Anzeigen, die nach dieser Einleitung in einer Weise durchgehechelt wird, der man es anmerkt, daß der einstige Schüler von Pforta nicht umsonst die Streitschriften Lessings gelesen hat.

Unter den in diesem Zusammenhange besprochenen Mißverständnissen des Rezensenten ist eines, das ich berücksichtigen möchte, weil es auch heute noch immer wiederkehrt, ein Mißverständnis, zu dem allerdings Fichte selbst die Veranlassung gegeben hat. Es betrifft den Gebrauch der Ausdrücke *a priori* und *a posteriori.* Der Rezensent hatte geglaubt, die Worte in dem Sinne nehmen zu dürfen, den sie bei Kant haben. Wie weit Fichte selbst darüber klar war, was die Ausdrücke bei Kant bedeuten, ist eine nicht ganz leicht zu beantwortende Frage. Übrigens hätte er sich sehr wenig hierfür interessiert, und so mag die Antwort darauf auch hier dahingestellt bleiben. In der Kantinterpretation hat sich Fichte ohne Zweifel nur mit stark wechselndem Glück versucht. Jedenfalls ist er nicht unschuldig daran, daß sein Kantisch gerichteter Rezensent etwas anderes unter *a priori* verstanden hatte als er. Die Art, auf die er jenen dann in den „Annalen“ über die Bedeutung der Ausdrücke zurecht wies

wird den Ärmsten allerdings schwerlich viel klüger gemacht haben (vgl. Leb. u. Briefw. II, 240).

Sie erinnern Sich aus meinem letzten Vortrag, daß für Fichte die ganze Welt nur dadurch da ist, daß sie im Ich gesetzt ist. Die WL. ist absoluter Idealismus, sofern ihr absolutes Prinzip die Tathandlung des sich selbst setzenden Ich ist und alles, was nun noch in ihr vorkommen kann, unter dieser Bedingung des Ich = Ich steht. Von da aus versteht man, wie Fichte sagen kann, es sei alles *a priori* (472 ff.; vgl. auch S.W. I, 447 u. 490). *A priori* und *a posteriori* sind für Fichte Begriffe, die nicht (wie bei Kant) auf durchaus verschiedene Objekte gehen, sondern die doppelte Möglichkeit bezeichnen, die für die Betrachtung eines jeden Objektes vorhanden ist[1].

Das Ich wird sich seiner selbst nur bewußt, sofern es Synthesen von Vorstellungen vollzieht. Das Ich weiß von sich nur, sofern es sich selbst gegeben ist, sofern es für sich selbst ist. Für sich selbst aber kann das Ich nur sein, wenn auch noch ein anderes für das Ich da ist: es ist sich selbst gegeben nur in seinen Handlungen, die sich notwendig auf irgend etwas beziehen müssen; es braucht irgend etwas, um sich daran seiner selbst bewußt zu werden. Dieses Etwas ist das System der Erfahrung. Die Erfahrung aber ist nichts dem Ich von außen her Gegebenes: das würde der Unbedingtheit des Ich widersprechen. Die Erfahrung ist vom Ich im Ich gesetzt, sie ist notwendig gegründet im Wesen des Ich, und sofern der Philosoph hierauf reflektiert, kann er sagen: die gesamte Erfahrung ist *a priori.* Nicht im

---

1) Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß gelegentlich auch die Ausdrücke in ganz Kantischem Sinne verwendet werden, so z. B. in der Grundl. d. ges. WL.: „Und so ist denn die WL. *a priori* möglich, ob sie gleich auf Objekte gehen soll. Das Objekt ist nicht *a priori*, sondern es wird erst in der Erfahrung gegeben" (S.W. I, 253). Fichte vermeidet es absichtlich, sich an eine feste Terminologie zu binden.

mindesten soll aber damit gesagt sein, die Philosophie vermöge die Erfahrungswelt aus dem Ich herauszuklauben. Die These von der Apriorität der gesamten Erfahrung besagt nichts weiter als dies: die Philosophie zwingt uns anzuerkennen, daß das absolut Unbedingte das Ich sei, und daß es neben diesem Unbedingten nicht noch andere unbedingte Realitäten geben kann, die auf jenes irgendwie einzuwirken vermöchten, — wie sich etwa die Kantianer das Verhältnis der Dinge an sich zum Bewußtsein denken. Die These von der Apriorität der gesamten Erfahrung bestreitet die Existenz von Dingen an sich und behauptet, die Realität der Erfahrungswelt bestehe durchaus nur darin, daß sie Realität für das Bewußtsein sei. Die Möglichkeit aber, diese Realität nun auch *a priori* im Kantischen Sinne des Wortes, d. h. aus reiner Vernunft abzuleiten, wird von Fichte aufs deutlichste dadurch ausgeschlossen, daß er behauptet, nichts sei *a priori*, was nicht auch *a posteriori* sei (474). Auch vom Ich selbst wissen wir ja nur, sofern wir für uns sind: so weiß ich vom Ich selbst nur *a posteriori*. Oder denken wir an das Kausalprinzip oder irgend eine der apriorischen Formen, von denen die Kritik der reinen Vernunft redet: so wissen wir von diesen Formen doch nur, weil wir sie im Ich gefunden haben. „Sieht man auf diesen Akt des Findens, so ist alles ... nur in der Erfahrung da *(a posteriori)*. Sieht man darauf, daß alles in unserem Wesen notwendig gegründet sei, so ist dasselbe *a priori*" (478/9). →

Natürlich bin ich mir sehr wohl dessen bewußt, daß trotz aller meiner bisherigen Erläuterungen die These des absoluten Idealismus für jeden, der sich nicht lange Zeit anhaltend mit dieser Frage beschäftigt hat, ein Stein des Anstoßes ist; selbst wenn man glaubt, man habe die Argumentation eingesehen, so kommt man doch über eine Reihe von logisch schwer faßbaren Bedenklichkeiten noch nicht hinweg. Die These macht zu

sehr den Eindruck der Absurdität. Trotzdem nun behauptet Fichte an mehreren Stellen, seine Lehre stimme durchaus mit dem gesunden Menschenverstande überein, — und darin hat er ganz gewiß recht. Es gehört nur eben ein vollständiges Eingedrungensein in seine Lehre dazu, ehe sich dies erkennen läßt.

Selbstverständlich ist die Meinung nicht die, daß die WL. nichts anderes behaupte, als was der gesunde Menschenverstand auch behauptet. Die WL. spricht von Gegenständen, von denen der gesunde Menschenverstand überhaupt nichts weiß, und sie wirft Fragen auf, zu denen der gesunde Menschenverstand keine Veranlassung hat. Aber das will Fichte sagen: Wer zum erstenmal von der WL. hört, der möchte im Namen des gesunden Menschenverstandes gegen den Satz, daß das schlechthin höchste Prinzip dasjenige der Subjektivität sei, Protest einlegen. Dazu aber besteht gar kein Grund. Denn was an der WL. befremdlich ist, ist es nur darum, weil derjenige, der sie noch nicht ergriffen hat, geneigt ist, ihre Probleme, die schlechthin außerhalb des Interessenkreises des gesunden Menschenverstandes liegen, gleichwohl vor dieses Forum zu ziehen. Man möchte gerne an Bekanntes anknüpfen und fragt: unter welchem Namen sind mir die hier vertretenen Theorien schon früher vorgekommen? Und so stellen sich Verwechslungen ein, die das Verständnis sehr erschweren. Die eigentlichen Probleme der WL. sind original, die Berührungen aber mit der Weltansicht des gesunden Menschenverstandes sind derart, daß dieser nichts einzuwenden haben kann. Man denke doch nicht etwa, daß die Unterscheidung von Dingen an sich und Erfahrungsobjekten dem gesunden Menschenverstand mehr entgegenkäme; von einer solchen Entgegensetzung weiß er gar nichts. Er kennt nur das Objekt — genau wie die WL. Und von diesem Objekt ist er überzeugt, wenn er sich auch nicht dieser selben Ausdrücke bedient, daß es substanziell sei, daß es in

kausalen Relationen stehe u. s. w., — genau wie das die WL. auch behauptet. In der WL. kommt es nur darauf an, daß diese Aussagen des gesunden Menschenverstandes als die notwendigen Konsequenzen schlechthin gewisser Grundsätze eingesehen werden.

Den Eingang zum Verständnis der WL. finden Sie vielleicht am leichtesten, wenn Sie Sich klar machen, daß Sie selbst Ihr eigenes Ich in jedem Augenblicke in alles das eingetaucht finden, was gerade Ihr Erleben erfüllt. Ich bin die Totalität der Vorstellungen, Gefühle, Triebregungen u. s. w., die gerade jetzt in mir vorhanden sind, — oder vielmehr: als bewußtes Ich kann ich jeden Augenblick nur aus diesen genannten Bewußtseinsinhalten aufsteigen. So lange ich mich dem Treiben meiner Bewußtseinsinhalte überlasse, bin ich mit der stets wechselnden Gesamtheit dieser Objekte identisch. Und auch wenn ich mich als bewußtes Ich über diese Inhalte erhebe, so bleiben sie doch *meine* Bewußtseinsinhalte, sie gehören zu *mir*; z. B. die Gesichts- und Tastwahrnehmungen, die sich auf dieses Katheder beziehen, diese Wahrnehmungen des Braunen, des Harten u. s. w. sind in diesem Augenblick ein Stück von mir.

Nun leugnet die WL. durchaus, daß diese Wahrnehmungen als Einwirkungen einer an sich seienden Realität aufgefaßt werden können: das Katheder ist nichts Selbständiges, denn es ist nicht für sich, sondern es ist nur, sofern ein Ich mitgedacht, sofern es in einem Ich gesetzt ist. Daß dieses Ich nicht „meine Wenigkeit" ist, wissen wir schon. Zunächst sind ja doch Bewußtseinsinhalte, die dieses Katheder betreffen, momentan auch in Ihnen vorhanden. Von unseren individuellen Denkhandlungen ist die Existenz des Katheders unabhängig. Im Gegenteil: unsere gegenwärtigen Denkhandlungen sind abhängig von der Existenz des Katheders — was nur dem Grundsatz der theoretischen WL. entspricht, wonach das Ich sich setzt als bestimmt durch

das Nicht-Ich. Das theoretische Ich setzt das Nicht-Ich stets schon voraus. Aber das theoretische Ich ist selbst erst möglich im Ich. Ebenso wie das Katheder, so ist auch die Möglichkeit seiner theoretischen Erkenntnis abhängig vom absoluten Ich. Wir, die wir das Katheder erkennen, und das Katheder selbst sind gesetzt im absoluten Ich[1]) — aber wir sind nicht in gleicher Weise darin gesetzt; das Katheder ist lediglich Nicht-Ich, wir sollen mehr sein als solche bloß formale Existenz, und sofern wir wahrhaft erkennen, sofern wir „wissen", sind wir auch mehr. Das Katheder ist lediglich Objekt des Wissens, unsere Erkenntnis ist selbst Wissen, und im Wissen ist Wirklichkeit. Nur das Ich ist für sich da, ist vollwirkliches Dasein. Das Nicht-Ich, das Objekt ist nicht für sich sondern für das vorauszusetzende Ich, es ist nicht vollwirkliches Dasein sondern bloß objektive Existenz.

Wirklichkeit im vollen (überempirischen) Sinne ist nur das absolute Wissen, und absolutes Wissen hat das Ich nur von sich selbst — vom Nicht-Ich gibt es keine Überzeugung (vgl. oben S. 90). Das „Wissen", das sich auf die empirische Existenz dieses Katheders bezieht, ist nur relative Erkenntnis: in ihm steckt ein Moment, das nicht Ich ist, ein zwar ins Unendliche einschränkbares, aber nie völlig überwindbares Moment der Ungewißheit. Der relativistische Positivismus ist aller empirisch-gegenständlichen Erkenntnis gegenüber im Recht.

Aber der Positivismus ist blind gegen seine eigenen Voraussetzungen: allem relativen Wissen liegt ein absolutes Wissen zugrunde: ich kann nichts wirklich wissen, ohne zugleich ein Wissen von mir selbst zu haben, und dieses Wissen von mir selbst, dieses Wissen vom Ich

1) „Alles Sein, des Ich sowohl als des Nicht-Ich, ist eine bestimmte Modifikation des Bewußtseins" (S.W. III, 2).

ist absolutes Wissen, es ist wesenhafte Wirklichkeit, die das relative Wissen erst möglich macht, — der „Gehalt“ dieses Wissens, der freilich nicht überall, wo von dem Objekt die Rede ist, mit Bewußtsein erfaßt zu sein braucht: dieser „Gehalt“ des empirischen Wissens, das ihm zugrunde liegende absolute Wissen von mir selbst ist die Überzeugung, daß die Objekte da sind, damit ich mich mit ihnen tätig auseinandersetze. Eine der Formen solcher Auseinandersetzung ist das empirische Erkennen: mein absolutes Wissen kann einem bestimmten Objekt gegenüber in der Überzeugung bestehen, daß ich es mit den Mitteln der Erfahrung erkennen soll.

Empirisches Wissen, das nicht von dieser Überzeugung getragen ist, ist gehaltlose bloß formale Erscheinung — wie alle Erscheinung nur relativ. Nur absolutes Wissen aber ist Wirklichkeit. Nur wer in seinem relativen Wissen zugleich sich selbst weiß, hat absolutes Wissen, hat Überzeugung, und nur der ist wirklich da. Wer hingegen in seinem relativen Wissen aufgeht, wer mithin keine Überzeugung haben kann: an dem ist nichts, was wirklich da sein könnte: sein Wissen ist nicht für ihn selbst — es kommt ja aus seinen Relationen nicht heraus: er ist nicht freies Subjekt sondern bloßes Objekt (sc. des absoluten Wissens, an dem er keinen Teil hat). Formaler Subjektscharakter wird ihm für sein relatives Wissen natürlich gerne zugestanden; aber aus der logischen Form des Ich läßt sich keine Realität herausklauben, und nur der Gehalt ist's, der eine Überzeugung begründet. Hier ist die Form überwunden und bloßes Mittel geworden: das formale Erscheinungsdasein ist nur um der Überzeugung willen da, und eine Überzeugung selbst ist keine Erscheinung — sie ist Wirklichkeit. Eine Überzeugung steht nicht unter den Bedingungen der Erscheinungswelt, sie ist nicht in der Zeit, sondern die Zeit ist in ihr.

Wollen Sie die Stellung der WL. zum Problem der letztgiltigen Wirklichkeit verstehen, so müssen Sie begriffen haben, daß Sie von jedem Objekt leicht zeigen können, daß es abhängig und mithin keine letzte Wirklichkeit ist. Der umfassende Ausdruck für diese Bedingtheit der Objekte ist der: es ist immer ein Ich dazugedacht. Absolut wirklich kann nur das sein, was keine Frage nach dem vorauszusetzenden Ich mehr zuläßt. So werden wir mit Notwendigkeit auf das Ich selbst geführt, und das Ich ist Subjekt und Objekt zugleich in der absoluten Synthese, in der Überzeugung. Hier haben wir den Punkt, von dem aus wir einsehen, wie die gesamte Welt im Ich aufgeht: denn es ist nichts in der Welt, was nicht Objekt für das Ich wäre, und es ist kein Objekt, dessen Objektscharakter anders zu vollem Ausdruck käme, als indem es Objekt einer Überzeugung wird.

In der Überzeugung ist die Individualität überwunden. Meine Individualität ist die Form meiner Erscheinung. Überzeugung aber ist nicht Erscheinung sondern Wirklichkeit. Im Akt der Überzeugung ist das Individuum eingegangen in die „Eine große Einheit des reinen Geistes“. Es gibt keine Wirklichkeit als diese einzige.

Siebente Vorlesung.

Konflikte. Die beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre. Die Sittenlehre von 1798.

Persönlichkeiten, die in kraftvoller Geradheit durchs Leben gehen, werden vor schweren Zusammenstößen mit widerstrebenden Tendenzen nicht wohl bewahrt bleiben. Auch Fichte hat solche Erfahrungen in reichlichem Maße zu kosten gehabt. Nur mit einem Worte erwähne ich einen Konflikt, in den ihn gleich nach Beginn des zweiten Semesters seiner Lehrtätigkeit, im Winter 1794/95 seine moralphilosophischen Sonntagsvorlesungen brachten. Fichte hatte, um möglichst vielen Studierenden die Teilnahme zu ermöglichen, eine Stunde am Sonntag Vormittag gewählt, und zwar eine Stunde, in der kein akademischer Gottesdienst war. In einigen Fällen waren auch früher schon von anderen Professoren Vorlesungen am Sonntag gehalten worden. Allein daß Fichte gerade über Moral las, schien dem Lokalkonsistorium, das damals in Jena bestand, bedenklich: ‚Fichte will offenbar einen Vernunftgottesdienst an Stelle der zeitherigen gottesdienstlichen Verfassung setzen.‘ So wandte sich das Jenaer Konsistorium an das Oberkonsistorium nach Weimar, und dieses machte Anzeige bei der Landesregierung. Das Ende der eingeleiteten Untersuchung war für Fichte vollkommen befriedigend: er wurde ausdrücklich von jedem Verdachte losgesprochen; aber das Ganze war doch eine ärgerliche Episode, die fast ein Vierteljahr dauerte.

Kaum war dieser Konflikt zu Ende, so begann ein anderer. — An der Universität bestanden drei geheime Ordensverbindungen, die Schwarzen Brüder, die Konstantisten und die Unitisten. Bei der Immatrikulation verpflichtete sich jeder Studierende an Eidesstatt, keiner geheimen Verbindung beizutreten. Es liegt auf der Hand, daß dann der Eid, den der Orden verlangte, das echte, sittliche Bewußtsein der Ehre abstumpfen mußte.

Daß die Ordensverbindungen bestehen, weiß jedermann. Aber man kennt die Mitglieder nicht. Mancher Unkundige schließt aus der Rohheit der Exzesse, es müssten die struppigsten Menschen sein. Das ist ganz falsch. Zwar die Sprache, die sie unter sich führen und die man bei nächtlichen Tumulten zu hören bekommt, ist die denkbar gemeinste; aber anders ist das Auftreten nach außen. Es ist, so berichtet uns Fichte, Hauptgrundsatz der Orden, „junge Leute von Vermögen, von guter Geburt, von Verwandtschaft, die Einfluß hat, von feiner Erziehung, von einnehmender Figur, von vorzüglichen Talenten anzuwerben. Auch das Verdienst, ein vorzüglich guter Fechter zu sein, gilt statt anderer Verdienste. Ihre Gesetze empfehlen Fleiß, besonders Kollegienfleiß, ein gesittetes äußeres Betragen, Eleganz im Anzuge u. s. f. Sie machen, so gut sich's tun läßt, einen in die Augen fallenden Aufwand, besuchen die besten Zirkel, suchen freien Zutritt in die Häuser der Professoren, denen ihre geheimen Verbindungen meist verborgen bleiben, unternehmen die öffentlichen Lustbarkeiten. Es ist nicht unerhört, daß derjenige, der gestern in der Nacht eure Fenster eingeworfen, heute am Tage euch und die eurigen mit aller möglichen Politesse zum Balle einladet. Dies zieht natürlich aller Augen auf sie und erregt den heimlichen Neid und damit zugleich die Ehrfurcht der übrigen Studenten."

„Es gibt in den Orden meist einen oder zwei, die das vorzüglichste Ansehen besitzen, alte Burschen, auf

einer oder zwei Universitäten relegiert, kühn, handfest und erfahren. Nur ein solcher darf eine Unternehmung in den Ordenszusammenkünften angeben, und es wird ihnen von den durch Getränk und durch Autorität betäubten Mitbrüdern leicht beigestimmt. Sie stürzen aus ihren Winkeln hervor und schreien durch die Gassen: Burschen heraus! Neugier treibt diejenigen, die nicht ernsthaft genug denken, auf die Gassen; sie erblicken da ihre bewunderten Helden, die ihnen sagen, es sei um die Sache der heiligen Freiheit geschehen, wenn sich die braven Burschen nicht ins Mittel legen. Sie schließen sich an, und unter ihrer Bedeckung, selten mit ihrem Beistande, verüben jene, was sie wollen."

„In der ersten Wut und in der Trunkenheit ist eine Handlung verübt, deren man sich vielleicht des Morgens bei nüchternem Mute schämt; aber die Bestrafung derselben steht bevor, und überhaupt, ehrenfeste Burschen können nichts zurücknehmen und nie unrecht gehabt haben, ohne aufzuhören, sie selbst zu sein und ihre ganze Würde aufzugeben. Verzieht sich die Zeit der Bestrafung [wie bei der umständlichen formellen Behandlung solcher Dinge in der Regel], so wird diese ganze Zeit zu Exzessen über Exzessen angewendet, um der Schuldigen so viele zu machen, daß Straflosigkeit beschlossen werden müsse."

Dies ein paar Züge aus dem Bild, das uns Fichte von der akademischen „Freiheit" jener Tage entworfen hat (Leb. u. Briefw. II, 43 ff.; vgl. auch 217 ff.). Fichte hat, zuerst in seinen öffentlichen Moralvorlesungen, den Kampf gegen diese Zustände aufgenommen, zunächst mit außerordentlichem Erfolg. Die Orden wollten sich auflösen. Ihre Senioren kamen zu Fichte und baten ihn, den Entsagungseid von ihnen anzunehmen. Allein nun begannen die Schwierigkeiten. Durfte Fichte hierauf eingehen? Er hielt sich nicht für berechtigt. Er verwies die Studenten an den Prorektor, bezüglich dessen Stellvertreter. Dieser

hielt sich aber auch nicht für berechtigt. Auf seinen Rat berichtete Fichte nach Weimar, und da die Universität Jena nicht bloß weimarisch ist, sondern auch von den anderen sächsischen Herzogtümern unterhalten wird, so wurden auch diese Regierungen in den Instanzenzug hereingeholt.

Es ist eigentlich verwunderlich, daß nur einer der drei Orden, der der Unitisten, unterdessen wieder zurücktrat: die Mitglieder hatten geglaubt, die Angelegenheit in rein menschlicher Weise durch einen an Fichte geleisteten Eid erledigen zu können, und statt dessen ging der Weg an die Obrigkeit — und diese verlangte Auslieferung der Ordensbücher! Der Verdacht konnte nicht ausbleiben, daß Fichte die Orden an die Regierung verraten wollte. Doch gelang es Fichte, die schwarzen Brüder und die Konstantisten bei ihrem Vorhaben zu halten. Die Regierung freilich bekam die Ordensbücher nicht; aber Fichte bekam sie. Er nahm sie zu sich, und versprach den Studenten, ihnen die versiegelten Dokumente wiederzugeben, falls nicht völlige Straffreiheit zu erwirken wäre. Die Regierung fragte darauf allerdings bei Fichte an, ob sie die Ordensbücher nicht einstweilen vertraulich bekommen könne; Fichte wies das Ansinnen selbstverständlich zurück.

Die beiden Orden der schwarzen Brüder und der Konstantisten sind schließlich mit Hilfe einer fürstlichen Kommission schmerzlos aufgelöst worden; die Unitisten aber waren nunmehr Fichtes erbittertste Feinde. Seine Frau wurde auf offener Straße insultiert, mehrfach wurden ihm bei Nacht die Fenster eingeschlagen. Das Gleiche geschah seinem Hauswirt: diesem wurde gedroht, er bekäme jede Nacht die Fenster eingeworfen, wenn er Fichte bei sich wohnen ließe. Die akademische Gerichtsbarkeit — in diesem Falle die zuständige Behörde — benahm sich unglaublich lässig: derartige Auftritte, über die sich Fichte ereiferte, waren doch nichts Besonderes.

Kein Professor, dem nicht dergleichen schon geschehen wäre! „Das Klügste sei, über solche Dinge kein Aufheben zu machen, über sie zu schweigen oder zu spaßen; dann unterblieben sie am ehesten; es sei das ehrenvollste Zeugnis für die Rechtschaffenheit eines Professors, wenn ihm die Fenster oft eingeschlagen würden." Fichte sei nur daran noch nicht gewöhnt; das werde sich aber nach und nach schon geben.

Fichte aber war der Überzeugung, daß man sich an derartiges nicht gewöhnen dürfe, wenn man auch könne; und da er erwarten mußte, daß es im nächsten Semester nicht ruhiger zugehen würde, kam er um Urlaub ein, der ihm auch sofort bewilligt wurde. So verbrachte er den Sommer 1795 nicht in Jena, sondern in dem Dorfe Osmannstädt bei Weimar, mit Arbeiten zur WL. und dem (in der vorigen Stunde besprochenen) Naturrecht beschäftigt.

Ein Brief aus dieser Zeit zeigt durch die Unmittelbarkeit der Stimmung, aus der heraus er geschrieben ist, in unübertrefflicher Weise, welches Verhältnis Fichte zu seinem Beruf als akademischer Lehrer hatte. Es heißt da: „Wenigstens entsteht aus diesem allem das Gute, daß ich nicht mehr mein Herz an das Projekt hänge, aus diesen rohen Menschen etwas machen zu wollen, meinen Stiefel schlecht und gerecht hinlehren werde, Gott gebe nun, daß sie gute Menschen oder daß sie im Herzen Schalke seien. . . . Aber nur ja nicht das Kind mit dem Bade verschüttet! Es gibt doch noch immer so manche treffliche junge Leute unter ihnen. Kurz, ich kann mein Herz doch nicht ganz gegen sie verschließen, es werde daraus, was da wolle!" (Leb. u. Briefw. I, 261.)

Als Fichte dann im Herbst wieder nach Jena zurückkehrte, gestalteten sich seine Beziehungen zur Studentenschaft nur um so inniger: Karl Hase, der große Kirchenhistoriker, hat in seinem „Jenaischen Fichte-

Büchlein" (Leipzig 1856) über den Ausgang dieses Zwischenfalls das schöne Wort geschrieben: „Der Friede wurde doch bald wieder hergestellt, die Jugend versteht solche ehrliche stolze Charaktere immer noch am ersten" (16).

Doch genug für heute des Biographischen und zurück zu Fichtes Philosophie. Fichte der Lehrer interessiert uns um seiner Lehre willen. Durch seine Lehre will er wirken. Diejenigen, an die er sich wendet, sind Menschen, die nicht an einem Gängelband geleitet werden dürfen, es sind Menschen, die aus freier Überzeugung heraus die Stellung wählen sollen, die sie dem Leben gegenüber einnehmen. Der akademische Lehrer darf nicht bevormunden, nicht führen wollen: er darf nur zeigen, wie man sich selbst führen kann. Sich selbst führen, das heißt: nicht im Finstern tappen, es heißt: die Schritte sehen, zu denen man sich entscheidet, es heißt: seiner selbst gewiß sein.

In der WL. vom Jahre 1794 hatte Fichte einmal geschrieben: „Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde als für ein Ich zu halten" (S.W. I, 175). M. H., wenn Sie Sich vollständig klar gemacht haben, warum Sie schlechterdings nicht denken können, Sie seien ein Stück Lava im Monde, so haben Sie das grundlegende Axiom der Fichtischen Philosophie verstanden. Und wenn Sie dieses Axiom dann noch in alle seine Konsequenzen entwickeln, so hat Ihnen die WL. nichts Neues mehr zu sagen. — In der drastischen Formulierung Fichtes sieht der Satz vielleicht paradox aus. Aber fragen Sie Sich einmal ehrlich, wofür Sie Sich bisher gehalten haben, ob für ein Ich oder für etwas Dinghaftes! Hindurchgegangen sind wir alle durch jene Naivität, die das Ich als ein Ding, die die Freiheit als eine objektive Eigenschaft zu betrachten versucht hat; und unter den klassischen Systemen der Philosophie ist nur ein einziges,

das gründlich ernst damit macht, das Ich nicht als Ding zu nehmen: das System Fichtes. Aber denken Sie an Spinoza: Spinoza lehrt uns, das All sei Substanz, und wir selbst seien ebenso wie die anderen Dinge die vorübergehenden Produkte des gewaltigen Prozesses, in dem sich die Unendlichkeit der möglichen Gestaltungen darlegt. „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Allnatur muß Unendliches auf unendlich viele Weise folgen." Es ist im Grunde noch dieselbe Auffassung unser selbst in unserem Verhältnis zur Weltwirklichkeit, wie sie die Vorsokratiker hatten, wenn sie aus dem ewigen Prozeß von Verdichtung und Verdünnung des Urstoffs oder von Mischung und Entmischung der Elemente alles was da ist zu erklären suchten. Dort wie hier derselbe Grundgedanke: wenn die Weltpartikeln an dieser Stelle und in dieser Weise zusammentreffen, so werde ich daraus, wenn sie an anderer Stelle und unter anderen Bedingungen zusammentreffen, bilden sie ein Stück Lava im Monde. Jenes wie dieses ein dinghaftes Produkt von Dingen.

In demselben Hefte des „Philosophischen Journals", in dem die uns schon bekannte Abfertigung des Göttinger Rezensenten seines Naturrechts erschien, ließ Fichte den ersten Teil eines Versuchs einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre abdrucken. Es sind dann noch in späteren Heften Fortsetzungen gefolgt, die jedoch nicht über die Anfänge hinausgingen. Eine nachher noch zu besprechende größere Publikation (die Sittenlehre von 1798), namentlich aber die bald darauf über Fichte hereingebrochenen Unruhen des Atheismusstreites, von dem ich in der nächsten Stunde zu sprechen haben werde, haben seine Schriftstellertätigkeit in anderer Richtung in Beschlag genommen, und ein Nebenerfolg dieses Ereignisses war dann auch, daß das Philos. Journal bald darauf einging. So ist der im Jahre 1797 begonnene höchst lichtvolle Versuch einer neuen

Darstellung der WL. Fragment geblieben. Der Herausgeber der „Sämtlichen Werke“ Fichtes hat den Zusammenhang zwischen den einzelnen Artikeln aufgehoben und dem ersterschienenen Aufsatz den selbständigen Titel Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre gegeben (S.W. I, 417—449). Das Thema dieser Abhandlung ist der erwähnte prinzipielle Gegensatz zwischen Ich und Ding.

Das philosophische Grundproblem ist die Erfahrung. Erfahrung umfaßt alles das, was uns gegeben ist; in einem gewissen Sinne darf man sagen, daß in ihr sämtliche überhaupt möglichen Probleme zusammengefaßt sind. Was ist also Erfahrung? Wie ist sie zu erklären? In der Erfahrung sind zwei Faktoren unzertrennlich verbunden: das Ding und die Intelligenz. Erfahrung ist immer Erfahrung von etwas, sie bezieht sich auf einen Gegenstand, der unabhängig von ihr vorhanden sein soll, — zugleich aber liegt in der Erfahrung die Intelligenz, die da erkennen soll. Diese beiden Faktoren sind die einzig möglichen Ausgangspunkte der Philosophie: entweder gehen wir von der Intelligenz, vom Ich aus und suchen von da aus das Ding zu begreifen; das ist das System des Idealismus — oder wir gehen vom Ding aus: dieses Verfahren heißt Dogmatismus, und in diesem System hätten wir die Aufgabe, aus dem Ding das Ich abzuleiten, die Intelligenz als Produkt von Dingen zu verstehen.

Von den beiden Systemen kann keines das andere direkt widerlegen: denn sie leugnen sich gegenseitig ihre Prinzipien ab, können sich mithin überhaupt nicht verständigen. Der Idealist geht aus von dem freien Ich, und diese Tatsache des Bewußtseins der Freiheit muß auch der Dogmatiker zugeben. Aber der Dogmatiker erklärt, dieses Bewußtsein der Freiheit sei eine Illusion, hervorgebracht durch die Einwirkung von Dingen: alles was in unserem Bewußtsein vorkommt, ist Produkt von

an sich seienden Dingen, und unsere Meinung, daß wir frei seien, ist auch gar nichts anderes als ein solches notwendiges Produkt des Zusammenwirkens von Dingen. „Jeder konsequente Dogmatiker ist notwendig Fatalist; er leugnet nicht das Faktum des Bewußtseins, daß wir uns für frei halten," (430) — aber er erklärt dieses Faktum als eine falsche Aussage. Er leugnet die Selbständigkeit des Ich, von der der Idealist ausgeht, durchaus ab und erklärt sie für eine Illusion, die als ein Produkt der Dinge begriffen werden muß. So ist der konsequente Dogmatiker notwendig auch Materialist (431).

Wie nun der Dogmatiker das Prinzip des Idealismus, das Ich, ableugnet, so erklärt umgekehrt der Idealist das Prinzip des Dogmatismus, das an sich seiende Ding, für eine bloße Chimäre. Dinge gibt es bloß im Bewußtsein; noch außerhalb des Bewußtseins solche anzunehmen, besteht durchaus kein Grund.

Die beiden Systeme bestreiten einander sonach gegenseitig ihre Grundlage. Dem Dogmatiker gilt das selbständige Ich des Idealisten für eine psychologische Täuschung, dem Idealisten gelten die vom Bewußtsein unabhängigen Dinge an sich für Erdichtungen. Einen gewissen Vorteil hat hierbei zwar der Idealismus, insofern als das Bewußtsein der Freiheit wenigstens wirklich vorhanden ist, während die Dinge an sich überhaupt nicht aufgezeigt werden können, — allein dieser Vorteil ist nicht derart, daß er den Dogmatiker überzeugen könnte. Der Streit zwischen beiden „ist eigentlich der, ob der Selbständigkeit des Ich die Selbständigkeit des Dinges, oder umgekehrt der Selbständigkeit des Dinges die des Ich aufgeopfert werden solle" (432). „Welches von beiden soll zum ersten gemacht werden? Es ist — sagt Fichte — kein Entscheidungsgrund aus der Vernunft möglich; denn es ist nicht von Anknüpfung eines Gliedes in der Reihe, wohin allein Vernunftgründe reichen, sondern von dem Anfange der ganzen Reihe die Rede.

. . . Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers ist die Verschiedenheit ihres Interesses" (432/3).

Das höchste Interesse ist dasjenige für uns selbst. Uns selbst geben wir nicht auf. Und nun gibt es zwei Stufen der Menschheit, zwei Hauptgattungen von Menschen. Erinnern wir uns, daß das Ich kein Sein ist, nichts Fertiges, sondern etwas, was in der Tat der Selbstbesinnung, in dem sich selbst erzeugenden Tun besteht. Wo dieses Tun nicht vollzogen wird, da kommt es nicht zu jener absolut überzeugenden Anschauung der eigenen Selbständigkeit. Wer sich nicht durch eigenes Tun frei gemacht hat, dem wird man vergeblich vordemonstrieren, er sei frei. Er ist es ja in der Tat nicht. Den Beweis der Freiheit versteht bloß der Freie, bloß derjenige, der sein Ich jenseits der dinghaften Wirklichkeit gefunden hat. Wer noch unfrei ist, dem wird das Bild seiner selbst durch die Dinge zugeworfen wie durch einen Spiegel. Wenn er sich fragt, wer er sei, so denkt er an Dinghaftes. Und will man ihm die Realität der Dinge bestreiten, so wird er leidenschaftlich; denn er fühlt, daß hier seine eigene Realität angegriffen wird. Unser höchstes Interesse ist dasjenige für uns selbst: wer selbst nur ein Ding unter Dingen ist, der will die Dinge nicht aufgeben. Er glaubt an die Realität der Dinge, weil er an sich selbst glaubt. Denn sein eigenes Ich kennt er nur als durch die Objekte getragen und bestimmt.

„Wer aber seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird, der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst und kann sie nicht brauchen" (433): denn der Glaube an selbständige Dinge hebt den Glauben an ein selbständiges Ich auf. Das Ich, an dem er nicht zweifeln kann, weil er sich's selbst geschaffen hat und fortwährend neu schafft, dieses Ich zerstört den Glauben an selbständige Dinge. Auch hier gilt, daß das höchste Interesse dasjenige für uns

selbst ist. Der Idealist glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, er ergreift sie mit Affekt.

In diesem Zusammenhange folgen dann die berühmten und naturgemäß von keinem Dogmatiker verstandenen Worte: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat" (434).

Dogmatistischer Unverstand kann diese Worte freilich nicht anders deuten als dahin: die Philosophie eines jeden ist abhängig von all den Lebensumständen und Schicksalen, den angeborenen und anerzogenen Charaktereigenschaften, mit einem Wort, von all den Faktoren, deren Produkt der betreffende Philosoph ist. Diese Interpretation gilt nun zwar durchaus von den Philosophen, die in Wahrheit nichts anderes als Produkte ihrer Lebensumstände sind, sie gilt aber eben darum nur von den Dogmatikern, nicht von den Idealisten, und so verfehlt sie den Sinn, auf den es Fichte ankommt. Der Idealist ist überhaupt kein Produkt der Dinge. Er nimmt ein philosophisches System nicht deswegen an, weil die Umstände es so mit sich bringen, daß er gerade auf diese Meinung verfällt, sondern er entscheidet sich für seine Philosophie aus freier Einsicht. Ihm wird seine Philosophie nicht durch die Dinge beigebracht, deren Produkt er ist, sondern er schafft sich selbst seine Philosophie. Seine Philosophie ist seine Tat, sie ist Tat seiner Freiheit, seiner Überzeugung.

So sieht er zunächst mit absoluter Evidenz ein, daß der Dogmatismus gänzlich unfähig ist, die Erfahrung wirklich als bloßes Produkt an sich seiender Dinge zu erklären. Zur Erfahrung gehört das Ich, und man mag Dinge zusammenbringen, wie man will: es wird kein Bewußtsein der Dinge daraus. Der Dogmatismus begeht

— was ja freilich bei seiner geistigen Beschaffenheit nicht wunder nehmen kann — stets den Fehler, im entscheidenden Moment das Ich zu vergessen. So z. B. wenn er, um die Entstehung des Bewußtseins aus den Dingen begreiflich zu machen, darauf hinweist, wie aus dem Zusammenklang mehrerer Instrumente als etwas Neues die Harmonie entsteht. Hierbei ist weiter nichts übersehen, als daß die Harmonie nirgends sonst ist als im Bewußtsein des Zuhörers. Wenn kein zuhörendes Ich hinzugedacht wird, entsteht aus dem Zusammenfunktionieren der Instrumente auch keine Harmonie. Das Gleichnis macht also nicht etwa die Entstehung des Bewußtseins begreiflich sondern nur den Widersinn, der in dem ganzen Unterfangen liegt (437). —

Die Erste Einleitung in die WL. war für unbefangene Leser berechnet, „die ohne vorgefaßte Meinung sich dem Schriftsteller überlassen, ihm nicht nachhelfen, aber auch nicht widerstehen“ (S.W. I, 453). Bevor Fichte zur eigentlichen Darstellung der WL. selbst überging, ließ er eine Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre folgen für Leser, die schon ein philosophisches System haben (S. W. I, 451—518). Er denkt bei diesen Lesern insbesondere an die Anhänger Kants, und so würde diese „Zweite Einleitung“ sehr wesentlich in Betracht kommen, wenn man Fichtes Auffassung der Kantischen Philosophie untersuchen wollte. Ich gehe hierauf nicht näher ein und bemerke nur so viel, daß Fichte hier noch glaubt, sich in bester Übereinstimmung mit Kant zu befinden. Er ist der festen Meinung, die kritische Philosophie dem Geiste ihres Urhebers entsprechend fortgeführt zu haben.

Allerdings in einer ganz anderen Terminologie. Aber nur der Buchstäbler legt nach dem Wortlaut aus. Fichte ist bis an sein Ende bemüht gewesen, immer neue Wendungen für das zu finden, was er zu sagen hatte: es kann nur lehrreich sein, in den verschiedensten Dar-

stellungen immer wieder dieselbe Lehre zu entdecken: so wird man frei von dem Buchstaben, der nur tötet, und dringt ein in den lebendigen Geist.

Getreu diesem Programm nennt er in dieser an Kantianer adressierten Abhandlung den grundlegenden Akt der Selbsterzeugung des Ich „intellektuelle Anschauung“[1]). Das ist sehr bezeichnend. Der Ausdruck stammt von Kant, bei dem aber die Bedeutung eine völlig andere ist: intellektuelle Anschauung bezeichnet ihm das mystische Vermögen, die Dinge in ihrer Unabhängigkeit vom Bewußtsein, so wie sie an sich sind, anzuschauen, — und Kant verwirft dieses Vermögen: die Dinge lassen sich in ihrem An-sich-sein nicht anschauen, es gibt keine intellektuelle Anschauung. In Fichtes System ist für die intellektuelle Anschauung in diesem Kantischen Sinne natürlich erst recht kein Raum, da es hier keine Dinge an sich gibt. „Die intellektuelle Anschauung im Kantischen Sinne ist der WL. ein Unding, das uns unter den Händen verschwindet, wenn man es denken will, und das überhaupt keines Namens wert ist“ (472). Damit ist der Terminus „intellektuelle Anschauung“ frei geworden, und Fichte sieht keinen Grund, warum man ihn nicht zur Bezeichnung von etwas anderem verwenden solle. Das tut er denn auch ohne viele Umstände. Er sagt deutlich, daß der Ausdruck etwas ganz anderes zu bedeuten hat als bei Kant, er erklärt genau, was er darunter verstanden wissen will, und glaubt, damit der Gefahr einer Verwechslung vorgebeugt und zugleich etwas sehr Nützliches getan zu haben, indem er seine Leser zwingt, sich vom Glauben an den Buchstaben frei zu machen und auf das zu achten, wovon die Rede ist. — M. H.! Bis in die neueste Zeit hinein können

1) Der Ausdruck findet sich allerdings bei Fichte gelegentlich schon lange vorher in dieser Bedeutung; vgl. S. W. I, 10. Aber jetzt handelt es sich um den Versuch, die W.L. auch den Kantianern zu erschließen, die die bisherigen Darstellungen mißverstanden haben.

Sie der Versicherung begegnen, Fichte habe die von Kant zurückgewiesene intellektuelle Anschauung wieder zu Ehren bringen wollen! —

Was versteht Fichte unter der intellektuellen Anschauung? Die freie Besinnung auf uns selbst im Vollziehen des Aktes, durch den uns das Ich entsteht. Diese Selbstanschauung ist der Ausgangspunkt der Philosophie. Das System der notwendigen Handlungen des Ich, d. h. die ganze WL. ist nicht anders einzusehen als in solcher Selbstanschauung der Intelligenz. — Das, wovon wir wissen können, ist uns entweder in sinnlicher Anschauung oder in intellektueller Anschauung gegeben. Wenn ich mir klar machen will, was die Kategorie der Kausalität ist, so kann ich zwar von den Objekten der sinnlichen Anschauung ausgehen; ich verstehe die Bedeutung der Kategorie aber nur, wenn ich von allem sinnlich Erfahrbaren absehe und ausschließlich die betreffende Handlungsweise der Intelligenz selbst ins Auge fasse, die ich als Kausalverknüpfung bezeichne. Diese Handlungsweise der Intelligenz ist mir dann nicht mehr in sinnlicher sondern nach Fichtes Terminologie in intellektueller Anschauung gegeben. Die WL. will das ganze System dieser Handlungsweisen in intellektueller Anschauung darstellen. Ihr Thema ist das Leben und Tun der Vernunft, „welchem der Philosoph bloß zusieht. Sein Geschäft in der Sache ist nichts weiter, als daß er jenes Lebendige in zweckmäßige Tätigkeit versetze, dieser Tätigkeit desselben zusehe, sie auffasse und als Eins begreife“ (454).

Daß es eine solche intellektuelle Anschauung gebe, läßt sich nicht demonstrieren. „Jeder muß es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen“ (463). Das Ich, das da anschauen und angeschaut werden soll, ist von selbst gar nicht da, sondern es *ist* nur dadurch, daß es sich realisiert, und diese Realisation ist kein gegenständlicher, etwa kausal herbeigeführter Vorgang. Kausalität ist eine Kategorie, die von

jedem Objekt gilt, das für das Ich da sein mag, die aber ihren Sinn verliert, wenn man sie auf das Ich selbst anwenden will. Alles Tun des Ich und mithin auch sein Sich-selbst-erfassen in der intellektuellen Anschauung geschieht schlechthin unbedingt. Vom Standpunkt der Erfahrung aus gesehen ist die intellektuelle Anschauung ein unableitbares Faktum des Bewußtseins, das derjenige in sich findet, der den Gedanken der Unabhängigkeit seines Ich vollzogen hat, — ein Faktum, dessen Vorhandensein freier Zufall ist. Die Dinge zwingen nie dazu, daß das Ich seiner selbst, seiner Überlegenheit über alles Dinghafte bewußt wird. Das Ich kann nur durch sich selbst werden, es kann seinen Grund niemals außer sich selbst haben. — Auch mit alledem, was ich hier zu Ihnen sage, kann ich Sie nicht überzeugen. Ich kann Sie nur bitten, Sie möchten Sich selbst überzeugen. Ob Sie es aber tun werden, ist ganz allein Ihre Sache. Das sich wissende Ich, die Überzeugung steht jenseits allen kausalen Zwanges. Das Ich handelt nie anders als aus absoluter Freiheit.

Für denjenigen, der die intellektuelle Anschauung vollzieht, ist sie, wie gesagt, ein Faktum des Bewußtseins. Er findet diese Fähigkeit, sich über sein an die Objekte gebundenes Vorstellen zu erheben, im Bewußtsein vor. Für die Transszendentalphilosophie bedeutet dieses Faktum ein Problem — das Problem nämlich: Wie ist diese intellektuelle Anschauung möglich (466)? Die Frage ist im Sinne des Kritizismus gemeint: Die intellektuelle Anschauung ist wohl eine Tatsache des Bewußtseins — aber die dogmatische Denkart ist gleichfalls eine Tatsache des Bewußtseins. Beide widerstreiten einander. Wo liegt das Recht? Die WL. unternimmt es, die Tatsache der intellektuellen Anschauung dadurch gegen den Verdacht der Trüglichkeit und Täuschung sicher zu stellen, daß sie die Bedingungen aufdeckt, unter denen die Möglichkeit dieser Tatsache steht. Diese transszendentale Deduktion ist einfach: als die Grundbedingung

der Möglichkeit des genannten Faktums erweist sich nämlich die reale Freiheit selbst; ich muß in Wahrheit frei sein, um die Anschauung meiner Freiheit, die intellektuelle Anschauung vollziehen zu können.

Intellektuelle Anschauung ist Anschauung seiner selbst als des absolut Tätigen. Sie gründet sich also auf das unmittelbare Bewußtsein der absolut freien Tätigkeit — auf das unmittelbare, d. h. aus nichts anderem mehr abgeleitete Bewußtsein — ein Bewußtsein, das unmittelbar sich selbst aussagt und darum Überzeugung bei sich führt. Das unmittelbare Bewußtsein kann nicht täuschen. Aber woher weiß ich, ob mein Bewußtsein wirklich unmittelbar ist? Das unmittelbare Bewußtsein ist das Bewußtsein des Ich von sich selbst. Ob ich aber ein bedingtes Objekt denke oder das reine Ich, die Voraussetzung aller Objektivität, das weiß ich daher, weil ich das Ich nicht als in die Reihe der bedingten Objekte eingefügt denken kann, ohne mich selbst aufzugeben und den Gehalt der Ichheit im formalen Reflektieren zu verflüchtigen. Das ist das Wesen aller Überzeugung: ich weiß unmittelbar, daß ich mich nicht aufgeben darf, daß ich mich aber aufgeben würde, wenn ich die Reihe der Bedingungen als noch hinter den erreichten Punkt zurückreichend denken wollte. Dieser Punkt ist das frei sein sollende Ich, das Ich als das zu absoluter Tätigkeit Bestimmte. Dieser teleologische Charakter des Ich kann sich nun nur einem Akt der absoluten Tätigkeit selbst entdecken, und dieser Akt ist die intellektuelle Anschauung. Der Glaube an deren Realität ist somit bewährt: ich kann ihr den Glauben nicht versagen, ohne mich selbst aufzugeben, oder — was dasselbe heißt — ich darf ihr den Glauben nicht versagen.

Damit aber ist gesagt, daß der Gehalt der intellektuellen Anschauung nichts anderes ist als das Sittengesetz: das absolut tätige Ich, das Ich, das tätig ist, ohne dazu ursächlich bestimmt zu sein, ist das sittliche

Ich. Es ist das Prinzip der Sittlichkeit, daß das Ich nicht aus einem außerhalb seiner selbst gelegenen Grunde zum Handeln bestimmt wird, sondern daß es sich selbst bestimmt. So lange die Gründe, aus denen wir uns zum Handeln entscheiden, außer uns liegen, sind wir nicht frei, sind wir abhängig von den Dingen. Sittliche Freiheit ist da, wo die Dinge nicht mehr die Bestimmungsgründe, sondern nur noch die Werkzeuge unserer Handlungen sind. Sittliche Freiheit ist da, wo das Tun seinen Bestimmungsgrund in sich selbst hat. Absolute Tätigkeit ist Sittlichkeit.

Mit dem Nachweis, daß die intellektuelle Anschauung als Bedingung ihrer Möglichkeit das unmittelbare Bewußtsein der absoluten Tätigkeit voraussetzt, ist mithin nichts anderes gezeigt als dies: zur intellektuellen Anschauung kommt es nur auf der Grundlage des sittlichen Bewußtseins; in intellektueller Anschauung erblicke ich mich „nur durch das Medium des Sittengesetzes“ (466): es ist derselbe Gedanke, den schon die „Erste Einleitung“ ausdrückte, wenn sie erklärte: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist“; wer ein bloßes Produkt der Dinge ist, kommt nie zum Idealismus — auch nicht zu dessen rein theoretischem Verständnis. Der Idealismus ist die Philosophie der Überzeugung, und Überzeugung ist etwas Moralisches.

In der „Zweiten Einleitung“ wird dieser Satz umfassender begründet und der Punkt klar herausgestellt, in dem theoretisches und sittliches Bewußtsein zusammenhängen. „Die intellektuelle Anschauung“, so heißt es, „ist der einzige feste Standpunkt für alle Philosophie. Von ihm aus läßt sich alles, was im Bewußtsein vorkommt, erklären, aber auch nur von ihm aus .... Ich kann nicht weiter getrieben werden; meine Philosophie wird hier ganz unabhängig von aller Willkür und ein Produkt der eisernen Notwendigkeit, inwiefern Notwen-

digkeit für die freie Vernunft stattfindet; d. h. Produkt der praktischen Notwendigkeit. Ich kann von diesem Standpunkte aus nicht weiter gehen, weil ich nicht weiter gehen darf, und so zeigt sich der transszendentale Idealismus zugleich als die einzige pflichtmäßige Denkart in der Philosophie .... Ich soll in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen und dasselbe absolut selbsttätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend" (466f.).

Damit sind zugleich schon die entscheidenden Gesichtspunkte angegeben, die Fichte in seinem nächsten großen Werke in eingehender Darstellung durchgeführt hat: im System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre von 1798 (S.W. IV, 1—365). Man hat dieses Werk oft als dasjenige hingestellt, in dem sich Fichte von der Seite gibt, von der aus man am leichtesten den Zugang zu ihm gewinnt und am tiefsten in seine Lehre hineingeführt wird, die ja eben auf eine sittliche Überzeugung gegründet sei. Allein hier scheint mir doch verkannt zn werden, daß der Kern der Fichtischen Philosophie ganz allein die WL. ist: in ihr laufen alle Fäden zusammen. Die WL. begreift alles, auch die Sphäre des sittlichen Handelns. Die Sittenlehre beschäftigt sich nur mit Spezialproblemen, ebenso wie das Naturrecht; und überdies ist zu bemerken, daß die Sittenlehre von 1798 nicht sehr original ist: es wäre nur wenig übertrieben, wenn man sagen wollte: entweder stammen ihre Gedanken aus Kant, oder Fichte selbst hat sie schon in seinen vorherigen Schriften ausgesprochen. Von einer eingehenden Darstellung darf ich darum absehen.

Der beherrschende Gedanke des Buches ist die durch Tätigkeit begründete Herrschaft des Ich über die Welt. „Die gesamte Sinnenwelt soll unter die Herrschaft der Vernunft kommen, Werkzeug derselben sein in den Händen der vernünftigen Wesen ... Die Vernunft ist mit sich einig, und die Sinnenwelt ist ihr untergeordnet.

Dies ist das uns vorgesteckte Ziel“ (299). Wie ich mir in dem Gedanken meines Wirkens auf den Stoff selbst zu Stoff werde und so meinen Leib vorstelle als das der unmittelbaren Kausalität meines Willens unterworfene Werkzeug (11), so soll die überindividuelle Einheit des vernünftigen Willens die ganze Welt durchdringen und beherrschen: „Die Welt muß mir werden, was mir mein Leib ist“ (229).

Nun kann die Selbständigkeit der Vernunft nicht anders realisiert werden als durch freie Individuen. Wenn ich aber sittlich will, so will ich Sittlichkeit überhaupt; „ich will sie von mir, nur inwiefern sie mir zukommt, und von anderen, inwiefern sie ihnen zukommt“ (232). „Wer nur für sich selbst sorgen will in moralischer Rücksicht, der sorgt auch nicht einmal für sich; denn es soll sein Endzweck sein, für das ganze Menschengeschlecht zu sorgen. Seine Tugend ist keine Tugend, sondern etwa ein knechtischer lohnsüchtiger Egoismus“ (234/5). Der sittliche Zweck ist ein gemeinschaftlicher Zweck. Wer die Wechselwirkung der Geister flieht, „um in seinem Glauben nicht gestört zu werden, der verrät Mangel an eigener Überzeugung, welcher schlechthin nicht sein soll“ (235). Denn eine Überzeugung von seiner Pflicht zu haben, ist selbst Pflicht. Ich handle ja nur, wenn ich aus Überzeugung handle: andernfalls handeln Naturtriebe in mir. Das formale Sittengesetz lautet: „Handle schlechthin gemäß deiner Überzeugung von deiner Pflicht“ (163). Sittliche Persönlichkeit bin ich nur so weit, wie mein Tun getragen ist von einer sittlichen Überzeugung. Diese Überzeugung kann ich mir unmöglich von außen her beschaffen. Nur ich kann mich überzeugen. Wer auf Autorität hin handelt, handelt gewissenlos (175) und somit unsittlich — mag auch dasjenige, was ihm von seiner Autorität gesagt wird, inhaltlich untadelhaft sein. Es kommt beim sittlichen Handeln durchaus darauf an, daß mein Handeln

aus meiner Überzeugung hervorgeht. „Kein Gebot, kein Ausspruch, und wenn er für einen göttlichen ausgegeben würde, ist unbedingt, weil er da oder dort steht, von diesem oder jenem vorgetragen wird, verbindlich; er ist es nur unter der Bedingung, daß er durch unser eigenes Gewissen bestätigt werde, und nur aus dem Grunde, weil er dadurch bestätigt wird" (176/7). Eine selbstgeschaffene Überzeugung zu haben, wird einem jeden schlechthin angemutet. Ein jeder ist in Wahrheit nur das, wozu er sich mit Freiheit gemacht hat, sein Charakter ist seine Tat. Wenn der gegenwärtige Charakter eines Menschen nichts taugt, so soll er sich einen anderen bilden (181).

So ist in dieser Ethik alles auf Tätigkeit gestellt. Dem entspricht, daß als das radikale Übel die Trägheit bezeichnet wird (198 ff.; bes. 202). Als Naturwesen ist der Mensch anfänglich bestimmt von der „Tendenz, in dem gewohnten Gleise zu verbleiben" (200). Sittlichkeit ist selbsttätiges Heraustreten aus der Naturordnung; der Mensch soll die Trägheit überwinden. Er hat die Kraft, durch den bloßen Willen frei zu werden. Aber hier liegt ein Problem: „Wie soll er zu diesem Willen und zu diesem ersten Drucke auf sich selbst kommen? Aus seinem Zustande geht ein solcher keineswegs hervor, sondern vielmehr das Gegenteil, das ihn hält und fesselt . . . . Sieht man die Sache natürlich an, so ist es schlechthin unmöglich, daß der Mensch sich selbst helfe. Nur ein Wunder, das er aber selbst zu tun hätte, könnte ihn retten" (201).

Fichte findet die Lösung des Problems in der positiven Religion (204 f.)[1]. Der Mensch „müßte sich selbst in seiner verächtlichen Gestalt erblicken und Abscheu für sich empfinden: er müßte Muster erblicken, die

1) Der Gegensatz, in dem sich Fichte zu den unhistorischen sog. philosophischen oder Vernunft-Religionen weiß, tritt bereits hier hervor.

ihn emporhöben und ihm ein Bild zeigten, wie er sein sollte, ihm Achtung und mit ihr die Lust einflößten, dieser Achtung sich selbst auch würdig zu machen." Aber woher jene Musterbilder der Menschheit? Woher kam ihnen der Antrieb, die Kraft der Trägheit zu überwinden? „Durch ein wahres Wunder und durch gar keine natürliche Ursache."

Diese Menschen, aus deren Innerem sich derart der moralische Sinn entwickelt hat, haben sich gerne dieses Wunder dahin gedeutet, „daß es durch ein geistiges und intelligibles Wesen außer ihnen bewirkt sei: und wenn sie unter sich selbst ihr empirisches Ich verstunden, so hatten sie ganz recht." Fichte steht vor der großen Frage nach dem letzten wesenhaften Grunde der vorbildlichen Individualität, vor der Frage nach dem Grunde der persönlichen Freiheit, die sieghaft durch die Natur hindurchbricht, — und seine Antwort heißt: dieser Grund ist Gott [1]).

---

1) Fichte hat beabsichtigt, ebenso wie das Naturrecht und die Sittenlehre nun noch die Religionsphilosophie an die WL. anzuschließen. Vgl. oben S. 99; vgl. ferner den Anfang der Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung sowie bes. den Brief an Schelling vom 31. Mai / 7. August 1801: „Die höchste Synthesis nämlich ist noch nicht gemacht, die Synthesis der Geisterwelt. Als ich Anstalt machte, diese Synthesis zu machen, schrie man eben Atheismus" (Leb. u. Briefw. II, 342). Dieser bestimmte Anlaß des Atheismusstreites hat den religionsphilosophischen Arbeiten der nächsten Zeit eine gewisse einseitige Richtung gegeben und die Ausführung des umfassenderen Planes verhindert.

Achte Vorlesung.

Der Atheismusstreit.

Literatur: HEINRICH RICKERT, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Eine Säkularbetrachtung. Berlin 1899.
FRIEDRICH PAULSEN, Fichte im Kampf um die Freiheit des Denkens, in „Philosophia militans". Berlin 1901.

Im Anfang des Jahres 1799, mitten in jenem Kampfe, den wir in der gegenwärtigen Stunde zu betrachten haben, schrieb Fichte die Worte: „Wer meine Religionslehre bis zum Vermögen eines Urteils verstehen will, der muß das System des transszendentalen Idealismus und den damit unzertrennlich verknüpften reinen Moralismus genau kennen und, wie ich glaube, besitzen" (S.W. V, 337).

Ohne Zweifel war es ein berechtigtes Verlangen, daß man in dem Atheismusstreite nicht eher das Wort ergriffe, als bis man über den Streitpunkt im Klaren wäre, und völlig recht hat Fichte darin, daß er behauptet, solche Klarheit lasse sich nur gewinnen, wenn man in das Wesen der Wissenschaftslehre eingedrungen sei. Es wird zweckmäßig sein, wenn wir uns, bevor wir vom historischen Verlauf jenes Streites selbst sprechen, vergegenwärtigen, was wir auf Grund unserer bisherigen Kenntnis seiner Philosophie von Fichtes Religionslehre zu erwarten haben. Wir kennen den Charakter seines Philosophierens aus verschiedenen Arbeiten, die die WL. unmittelbar betreffen, ferner aus dem Naturrecht und aus der Sittenlehre. Daraus werden wir zwar nicht die Resultate seiner Religionsphilosophie konstruieren wollen; wohl aber berechtigt uns die einheitliche Methode dieser Arbeiten zu gegründeten Vermutungen darüber, mit wel-

chen Fragen Fichte an das Problem der Religion herantreten wird.

Die WL. will das System der notwendigen Handlungen des Bewußtseins darstellen; sie will den vernunftnotwendigen Zusammenhang aufweisen, der zwischen den einzelnen Lebensformen des geistigen Daseins besteht. Nach diesen selben Prinzipien waren auch Naturrecht und Sittenlehre entwickelt. Es handelte sich um eine Deduktion der betreffenden Betätigungen des Ich. Und so dürfen wir von der Religionslehre Entsprechendes erwarten: eine Deduktion desjenigen notwendigen Tuns des Ich, das den Äußerungen des religiösen Lebens zugrunde liegt, — selbstverständlich im kritischen Sinne: d. h., es kann vor der Untersuchung noch nicht feststehen, ob die Aufgabe eine positive Lösung finden wird: wenn Religion ein Hirngespinst sein sollte, so würde dies bei dem Versuch der Deduktion zutage treten müssen. Auch dies könnte der Fall sein, daß nur ein Teil von dem, was man gemeinhin Religion zu nennen pflegt, in dem zu deduzierenden Prinzip seine Stütze findet: dann würde dieser Teil der religiösen Lebensbetätigung kritisch gerechtfertigt, alles andere als Aberglaube, Schwärmerei oder unter sonst einem Titel kritisch negiert sein.

Die Aufgabe ist sonach durch Fichtes allgemeine Methode deutlich vorgezeichnet: läßt sich im System des Bewußtseins etwas nachweisen, was die Tatsachen des religiösen Lebens als notwendig rechtfertigt? Läßt sich ein Prinzip der Religion deduzieren?

Aber wir müssen dies noch etwas deutlicher aussprechen. Was heißt denn deduzieren? Was versteht Fichte darunter? Im Naturrecht hatte er die Mehrheit von Individuen deduziert. Sollte das bedeuten, daß die Existenz einer Mehrzahl von Menschen vom Philosophen bewiesen zu werden braucht? Nein. Das war ein Mißverständnis des Göttinger Rezensenten. Fichtes Deduktionen wollen niemals Tatsachen beweisen, sondern sie

wollen nur den Zusammenhang aufdecken, der zwischen irgend einer Tatsache und dem System der notwendigen Handlungen der Vernunft besteht; sie wollen zeigen, was irgend eine Tatsache des Bewußtseins für die Selbstdarstellung der Ichheit zu bedeuten hat. Das wirkliche Vorhandensein der betreffenden Tatsache ist dabei stets vorausgesetzt.

Dies dürfen wir auch hier nicht aus den Augen setzen; denn hierin unterscheidet sich Fichte ganz prinzipiell von den Aufklärungsphilosophen jener und auch späterer Tage. Moses Mendelssohn und seine Geistesverwandten glaubten, durch Philosophie „eine Religion in die Menschen hineinräsonnieren" zu können (Leb. u. Briefw. II, 278). Fichte ist von solchem Wahne frei. Die Philosophie setzt voraus, daß ihre Gegenstände bereits als Fakta des Bewußtseins im „reellen Denken" (S.W. V, 340) erfaßt sind. Das gilt vom Dasein einer Mehrheit von Individuen ebenso wie von der Anschauung der Phänomene in Raum und Zeit (V, 178) oder vom Glauben an Gott. Was der Philosoph deduziert, ist niemals die Wirklichkeit der Erlebnisse. Dem, der die Religion nicht aus dem wirklichen Leben schon kennt, hat die Religionsphilosophie nichts zu sagen, so wenig wie etwa die Ästhetik dem etwas sagen könnte, der nie ein ästhetisches Erlebnis gehabt hat. Wollte jemand hier die Frage aufwerfen: Aber was nützt mir dann überhaupt die Philosophie? so bewiese er nur, daß er kein philosophischer Kopf ist. Fichte *ist* Philosoph, und ganz in Übereinstimmung mit dem Grundcharakter der WL. sagt er: „Religionsphilosophie ist nicht Religion .... die Religion ist wirkend und kräftig, die Theorie ist tot an ihr selber; die Religion erfüllt mit Gefühlen und Empfindung, die Theorie spricht nur von ihnen; sie zerstört sie weder, noch sucht sie neue zu erzeugen" (S.W. V, 351)[1]. Und ferner: „Für den Unphilosophen — und

1) Daß Fichte hiermit nur in Beziehung auf ein spezielles

im Leben sind wir notwendig alle Unphilosophen — ist etwas da und bleibt da und dringt sich ihm unwiderstehlich auf, und er kann es durch keine Mühe wegbringen. Dies genügt ihm für sein Geschäft. Der Philosoph aber hat die Verbindlichkeit, dieses Etwas aus dem gesamten Systeme unseres Denkens abzuleiten und zu verknüpfen, den Ort desselben in jenem notwendigen Systeme aufzuzeigen. Es bleibt in diesem Geschäfte, wie es ist, jenes Etwas, und wird nicht verändert. Müßte es der Philosoph verändern, um es ableiten zu können, so wäre dies ein Beweis, daß er sein Handwerk nicht verstände und daß seine Philosophie falsch wäre" (V, 385/6). Fichte will seine Deduktion jenes Prinzips der Religion nicht „für eine Überführung des Ungläubigen sondern für eine Ableitung der Überzeugung des Gläubigen gehalten wissen" (V, 178). Dem Gläubigen kritisch nachzuweisen, daß und wie weit sein Glaube zu recht besteht: dazu ist die Philosophie da. Den Ungläubigen aber überführen kann sie ebensowenig, wie sie dem für die Kunst Unempfänglichen Wesen und Wert der Schönheit andemonstrieren kann.

Damit ist das wesentlichste Moment gekennzeichnet, das Fichtes Gegner trotz aller Verwahrungen des Philosophen immer wieder vergaßen, weil sie von ihrer Aufklärungsphilosophie her gewohnt waren, Religion und Religionsphilosophie gleichzusetzen, weil sie an die Philosophie das Ansinnen stellten, sie solle neue Wahrheiten heraus spintisieren. Darum Fichtes Forderung, man möge sich erst des Standpunktes der WL. bemächtigen, ehe man über seine Religionslehre urteile.

Gibt man nun dieser gewiß nicht unbilligen Forderung nach, so sieht man, daß nicht bloß die allgemeinen

---

Problem sagt, was er längst allgemein gesagt hat, erhellt z. B. aus S.W. II, 449f. (1795): die Philosophie handelt nicht von Realitäten sondern von abstrakten Produkten der Einbildungskraft. Oder man vergleiche die oben S. 129 mitgeteilte Stelle S.W. I, 454.

Erwartungen, mit denen man an Fichtes Religionsphilosophie herantreten darf, andere sind als die dem 18. Jahrhundert geläufigen, sondern man entdeckt auch, daß manches, was den der WL. Unkundigen anstößig und paradox erscheinen mußte, völlig selbstverständlich wird.

Hierher ist vor allem Fichtes These zu rechnen, daß Gott kein Sein habe, und auf diesen eigentlichen Hauptpunkt bei der Beschuldigung des Atheismus will ich gleich jetzt noch mit ein paar Worten hinweisen. Wir wissen längst, daß für Fichte die Existenz oder das Sein nichts weiter ist als ein Produkt der Handlungen des Bewußtseins. Die Dinge *sind* — wenn „sein“ mehr bedeuten soll als die bloße Kopula. Sein, Dinghaftigkeit, Substanzialität ist eine Kategorie, unter der die Intelligenz das gegenständlich Wirkliche begreift. In der Zweiten Einleitung in die WL., die noch ohne jede Rücksicht auf Religionstheorie und Atheismusstreit niedergeschrieben ist, steht der Satz: Für die WL. ist „alles Sein notwendig ein sinnliches, denn sie leitet den ganzen Begriff erst aus der Form der Sinnlichkeit ab“ (S.W. I, 472).

Es versteht sich von selbst, daß Fichte sich mit dieser Begriffsbestimmung — die übrigens durchaus nicht willkürlich von ihm getroffen war sondern mit der tiefsten Grundkonzeption seiner Philosophie zusammenhängt — es versteht sich von selbst, daß sich Fichte hiermit jede Möglichkeit abgeschnitten hatte, von einem Sein oder von der Substanzialität Gottes zu reden: er hätte darunter nichts anderes mehr verstehen können als die Behauptung, Gott existiere als ein im Raum und in der Zeit sinnlich wahrnehmbares Wesen. Gott als besondere Substanz denken, könnte nach den voraufgegangenen Bestimmungen der WL. nur heißen: Gott zu einer neben den anderen substanziellen Wesenheiten existierenden Wesenheit machen, die notwendiger Weise dann auch endlich und beschränkt sein müßte. Denn das Sein ist

eine Kategorie, und die Kategorien sind diejenigen Handlungen des Bewußtseins, durch die das sinnliche Mannigfaltige zur synthetischen Einheit gebracht wird. Es ist offenbar, daß nur endliche Realitäten kategorial umspannt und begriffen werden können[1].

Ich fasse zusammen: Hätte Fichte Gott ein Sein zugesprochen, so hätte dies nach den Voraussetzungen der WL. nur bedeuten können: Gott ist sinnlich wahrnehmbar, Gott ist endlich, Gott ist begreiflich. Mit Recht sagt darum Karl Hase im „Jenaischen Fichte-Büchlein" (32), in Fichtes scheinbarer Gottesleugnung sei eine tiefreligiöse Scheu. Dieses Urteil eines Theologen trifft jedenfalls besser zu als das in dem gothaischen Reskript über Fichtes Dienstentlassung, wo dem Philosophen vorgeworfen wird, er habe die ihm gemachte Anschuldigung „auf keine andere Art als durch einen neu gewählten [!] wissenschaftlichen, dem großen Haufen der Leser unverständlichen Wort- und Sprachgebrauch von sich abzulehnen gewußt". Fichte konnte hiergegen die Frage aufwerfen, ob denn das Philosophische Journal für den großen Haufen geschrieben sei (Leb. u. Briefw. II, 98). Denn diese Zeitschrift, das Organ der Fichtischen Schule, ist es gewesen, in der die inkriminierten „atheistischen" Äußerungen veröffentlicht worden waren, — dieselbe Zeitschrift, in der einige Monate vorher jene Zweite Einleitung in die WL. mit ihren unzweideutigen Darlegungen über den Begriff des Seins erschienen war, und deren Leserkreis gewiß dasjenige Publikum war, von dem am wenigsten ein Mißverständnis der neuen Religionstheorie zu befürchten stand.

Und nun das Nötigste über den Verlauf des Streites.

---

1) Vgl. auch aus späterer Zeit (1804) die Stelle N.W. II, 147/8, die sich zwar ausdrücklich „gar nicht auf wirkliche Begebenheiten" bezieht, aber Fichtes unveränderte Lehre über diesen Punkt klar ausspricht.

Wie man von einer „Hegelschen Linken“ spricht, könnte man auch von einer „Kantischen Linken“ sprechen. Ihr würde Forberg zuzuzählen sein, in jener Zeit Konrektor am Lyzeum zu Saalfeld. Von ihm erhielt Fichte um die Wende der Jahre 1797 und 1798 einen Aufsatz für das Philosophische Journal übersendet: Entwickelung des Begriffs der Religion. Fichte gefiel der Aufsatz nicht, und er widerriet in freundschaftlicher Form dessen Veröffentlichung (vgl. Leb. und Briefw. II, 250/1). Allein Forberg ließ sich nicht raten. Fichte hätte nun das Manuskript als Herausgeber und insofern Zensor zurückweisen können, aber das widerstrebte ihm. So dachte er daran, den Forbergschen Aufsatz mit fortlaufenden redaktionellen Noten unter dem Text zu versehen. Forberg verbat sich dies, und nun faßte Fichte, was er in den Noten hatte sagen wollen, zu einem selbständigen Artikel zusammen, der die Überschrift erhielt: Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (S. W. V, 175—189). Im Philosophischen Journal, Band VIII, Heft 1 (1798) steht dieser Aufsatz Fichtes an erster Stelle; als zweiter folgt Forbergs „Entwickelung des Begriffs der Religion“.

Sie kennen den Kantischen Terminus „praktischer Glaube“. Von ihm geht Forberg aus. Religion ist praktischer Glaube an eine moralische Weltregierung. Eine moralische Weltregierung gibt es dann, wenn es in der Welt so zugeht, daß auf das endliche Gelingen des Guten gerechnet ist. Allein, wenn wir das glauben: worauf stützt sich dieser Glaube? Es sind drei Möglichkeiten: Erfahrung, Spekulation und Gewissen. Zunächst: Lehrt uns die Erfahrung, daß es den Guten am Ende gelingt und den Bösen am Ende mißlingt? Nein! Wer die Gottheit in der Erfahrung sucht, wird sie niemals finden. „Werke des Teufels“ werden ihm auf allen Seiten begegnen, aber nur selten, und immer schüchtern und zweifelnd wird er sagen können: „Hier

ist Gottes Finger". — Nicht besser steht es mit der Spekulation. Die Kritik der reinen Vernunft hat die Beweise für das Dasein Gottes zerstört, und überdies liegt die Welt moralisch angesehen so im Argen, daß eine Lobrede auf ihre moralische Ordnung eher wie eine Satire auf die Gottheit als wie eine Demonstration ihres Daseins aussehen würde. „Würde eine Verteidigung des Satans wegen Zulassung des Guten wohl weniger gründlich ausfallen, als die Verteidigungen der Gottheit wegen Zulassung des Bösen bisher ausgefallen sind? Und wäre der Schluß von dem Dasein einer lasterhaften Welt auf das Dasein eines heiligen Gottes nicht zum mindesten sehr ungewöhnlich, sehr unnatürlich?"

Also weder Erfahrung noch Spekulation führen zum Glauben an eine moralische Weltordnung. Es bleibt nichts übrig als das Gewissen. Religion ist ausschließlich die Frucht eines moralisch-guten Herzens. Sie entsteht einzig und allein aus dem Wunsch des guten Herzens, daß das Gute in der Welt die Oberhand über das Böse erhalten möge. Irgend eine theoretische Grundlage für diesen Wunsch gibt es nicht. Darum kann auch niemandem angemutet werden, daß er als denkender Mensch die Erreichbarkeit dieses Ideals für möglich halte. Der Glaube an die moralische Weltregierung ist kein theoretischer sondern ein praktischer Glaube. Wie wir uns als denkende Wesen zum Dasein Gottes stellen, geht die Religion gar nichts an: die Religion hat es nur mit unserem Handeln zu tun, und da befiehlt sie uns, immer so zu handeln, als ob wir an den endgiltigen Sieg des Guten, an eine göttliche Weltregierung glaubten. Theoretisch kann ich Atheist sein, ich kann überzeugt sein, daß das wirkliche Weltgeschehen in keiner Beziehung zu den sittlichen Werten steht, daß es keinen Gott gibt. Dieser theoretische Atheismus schließt aber die Religion nicht aus: denn Religion ist praktischer Glaube an die sittliche Weltordnung, und als praktischer

Glaube ist die Religion Pflicht. Das heißt: es ist nicht Pflicht, zu glauben, daß eine moralische Weltordnung oder ein Gott als moralischer Weltregent wirklich existiert, — wohl aber ist es Pflicht, so zu handeln, als ob man es glaubte. In den Augenblicken des Nachdenkens oder des Disputierens kann man es halten, wie man will, und theoretisch ist die Frage überhaupt nicht zu entscheiden. Ob Gott wirklich existiert, ist und bleibt ungewiß, sie ist bloß aus spekulativer Neugier aufgeworfen. Religion ist nicht eine Überzeugung des Verstandes, sondern eine Maxime des Willens. Was der Verstand zur Religion beiträgt, ist Aberglaube.

So viel über den Inhalt des namentlich am Schluß in der Sprache „jugendlichen Mutwillens“ [1]) abgefaßten Artikels von Forberg. Fichte suchte nun in dem schon erwähnten Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ den Forbergschen Ausführungen dadurch die Spitze abzubrechen, daß er sie so weit wie möglich anerkannte, dabei aber zu einer ganz anderen Totalauffassung hinleitete. Indem er dann seinen eigenen Aufsatz gewissermaßen als ein Geleitwort zum Forbergschen an die erste Stelle im Hefte rückte, konnte er darauf rechnen, daß der Leser, bis er zur Lektüre der zweiten Abhandlung kam, schon wußte, wie sie zu verstehen und aufzunehmen war. Faktisch war Fichtes Aufsatz die Widerlegung des Forbergschen: er trat aber nicht als solche auf, sondern gab sich als Ergänzung und Weiterführung. Dies war dadurch möglich, daß Fichte in der Tat in einem Punkte mit Forberg übereinstimmte: nämlich in der Verknüpfung von Religion und Moral. So erklärt er denn, Forbergs Aufsatz komme in vielem mit seiner eigenen Überzeugung überein, in manchen anderen Rücksichten jedoch sei er seiner Über-

1) Nach Forbergs eigenem Geständnis. Vgl. Hase, Jenaisches Fichte-Büchlein 38.

zeugung nicht sowohl entgegen, als daß er sie nur nicht erreiche. Fichte will also über Forberg hinausgehen. Seine Gegner haben den Satz so ausgelegt, daß ihm Forberg noch nicht atheistisch genug gewesen sei und Fichte den Atheismus noch unverhohlener aussprechen wolle. Diese Interpretation schien dadurch unterstützt zu werden, daß Fichte den Begriff von Gott als einer besonderen Substanz ausdrücklich für unmöglich und widersprechend erklärt, während bei Forberg die Frage nach dem Sein Gottes für theoretisch unlösbar ausgegeben wird. Insofern ist wirklich die negative Seite bei Fichte viel präziser hervorgekehrt als bei Forberg. Aber wir wissen ja schon, daß für Fichte die Frage nach dem Sein Gottes einen ganz anderen Sinn hatte. Was Fichte gemeint hat, wenn er sagt, Forbergs Aufsatz sei seiner Überzeugung nicht eigentlich entgegen, aber er erreiche sie nicht, kann, wenn man die beiden Abhandlungen vergleicht, keinen Augenblick zweifelhaft sein, und überdies hat sich Fichte auch in einem Briefe an Reinhold, der ihn auf die Zweideutigkeit des Ausdrucks aufmerksam gemacht hatte, hierzu geäußert (Leb. u. Briefw. II, 252 f.).

Für Fichte geht ebenso wie für Forberg die philosophische Entwickelung des Begriffs der Religion vom sittlichen Bewußtsein aus. Während aber Forberg sagt: „Religion entsteht einzig und allein aus dem Wunsch des guten Herzens, daß das Gute in der Welt die Oberhand über das Böse erhalten möge“ (Philos. Journ. VIII, 27), sagt Fichte: „Der entscheidende Punkt ist der, daß der religiöse Glaube nicht etwa vorgestellt werde als eine willkürliche Annahme, die der Mensch machen könne oder auch nicht, nachdem es ihm beliebe, als ein freier Entschluß, für wahr zu halten, was das Herz wünscht, weil es dasselbe wünscht[1]), als eine Er-

1) Wie nahe Fichte selbst in der Zeit seines Kantianismus der hier zurückgewiesenen Ansicht gestanden hat, zeigt ein Vergleich mit S.W. V, 150 und 152.

gänzung oder Ersetzung der Überzeugungsgründe durch die Hoffnung. Was in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin notwendig; und was nicht notwendig ist, ist ebendarum vernunftwidrig. Das Fürwahrhalten desselben ist Wahn und Traum, so fromm auch etwa geträumt werden möge“ (S.W. V, 179).

Hier haben Sie Fichtes Thema in aller Klarheit: es kommt auf eine Deduktion an. An Reinhold schrieb Fichte: „Daß in dem Forbergschen Aufsatze der Kantische wahre skeptische Atheismus durchsehe, muß allerdings dem Kenner gestanden werden, und darauf zielte eben mein Ausdruck in der Vorrede: Forberg sei meiner Überzeugung nicht sowohl entgegen, als daß er sie nicht erreiche.“ Die Wendung ist bezeichnend: Reinhold, dem Kenner, wird gestanden, daß der Kantische skeptische Atheismus in der Forbergschen Arbeit steckt. Im Philosophischen Journal ist jedoch die Vorrede von Fichte geschrieben, um den Atheismus zu verhüllen. Da wird Forbergs Abhandlung hingestellt, als ob sie wirklich die Religion auf das sittliche Bewußtsein gründen wolle, und nur dagegen wird Einspruch erhoben, daß diese Begründung auf einen bloßen Wunsch des guten Herzens gestellt wird: die Deduktion muß allen Ansprüchen der WL. genügen; mit frommen Wünschen löst sich diese Frage nicht.

Übrigens wurde die Deduktion selbst in diesem Fichtischen Aufsatz mehr angedeutet als wirklich ausgeführt. Die wesentlichen Gedanken stehen zwar da, aber es kann bezweifelt werden, ob unter den damaligen Lesern viele waren, die sie ganz verstanden. Der Aufsatz ist nicht viel mehr als ein Programm: er umfaßt nur 20 Seiten in dem kleinen Format des Journals. Der eigentliche Zweck war ja auch fürs erste nur der, zu zeigen, daß das Problem der Religion nicht ganz so einfach ist, wie sich's Forberg zurecht gemacht hatte.

Eine Reihe von Monaten verging. Da erschien gegen

Ende des Jahres 1798 eine Flugschrift: Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichtischen und Forbergschen Atheismus. Verleger und Druckort waren nicht genannt; der Verfasser erst recht nicht: er ist auch heute noch nicht bekannt. Nur ein G und fünf Punkte standen als Unterschrift des „treuen Vaters" unter dem Schreiben. Dazu wurde verbreitet, das heiße Gabler: dieser angesehene Theologe aus Altdorf sei der Verfasser. Mehrere Eigentümlichkeiten und Provinzialismen der Gablerschen Schreibart waren nachgeahmt, die Schrift wurde von Nürnberg aus, also aus Gablers Nähe, vertrieben. Vielfach wurde sie unentgeltlich ausgeteilt, namentlich in Kursachsen, und dazu erzählt, Gabler selbst lasse sie austeilen.

Als Gabler davon hörte, erließ er einen geharnischten Protest gegen diese Verleumdung (15. Januar 1799). Aber inzwischen war mancherlei geschehen. Die Flugschrift war zwar ein ganz unsäglich klägliches Machwerk, keine ehrliche Gegenschrift, sondern eine Spottgeburt von Dreck und Gehässigkeit — allein man hatte dafür gesorgt, daß sie dem Dresdener Oberkonsistorium bekannt wurde, und diesem war sie gut genug, um die Regierung zu weiteren Schritten zu drängen, und auch die Regierung Friedrich Augusts des Gerechten war sich nicht zu gut dazu, um auf jene Flugschrift hin mit allen ihr zu Gebot stehenden Mitteln gegen Fichte vorzugehen[1]). Zunächst wurde, am 19. November 1798, ein Konfiskationsreskript gegen das Philosophische Journal erlassen. Am 18. Dezember folgte das Requisitionsschreiben an den Herzog Carl August von Weimar. Es

1) Fichte war von der Dresdener Regierung schon seit lange als Jakobiner beargwöhnt. Vgl. Leb. u. Briefw. I, 262. Dem Verfasser des Aufsatzes über den Glauben an die göttliche Weltregierung wäre schwerlich ein Haar gekrümmt worden, wenn er nicht auch der Verfasser des Beitrags zur Berichtigung der Urteile über die französische Revolution gewesen wäre.

heißt darin: „Ew. Liebden müssen Wir daher angelegentlichst ersuchen, die Verfasser und Herausgeber eingangs bemerkter Aufsätze zur Verantwortung ziehen und nach Befinden ernstlich bestrafen zu lassen; auch überhaupt nachdrucksamste Verfügung zu treffen, damit dergleichen Unwesen auf Dero Universität Jena, auch Gymnasien und Schulen kräftiger Einhalt getan werde, und Wir nicht in die unangenehme Notwendigkeit gesetzt werden mögen, unsern Landeskindern die Besuchung sotaner Lehranstalten zu untersagen."

Den Weimaranern war die Sache höchst unerfreulich. Den Philosophen bestrafen, wie es Kursachsen wünschte, wäre jeder anderen Regierung erträglicher gewesen als der weimarischen, in deren Conseil Goethe saß. Andrerseits war aber auch die Drohung der Dresdener Regierung keine Kleinigkeit. So hätte man gerne einen Mittelweg eingeschlagen und Fichte der Form halber einen Verweis wegen unvorsichtiger Ausdrucksweise erteilt. Mit Forberg ist man so verfahren: er erhielt seinen Verweis vom Coburger Konsistorium, und er hat nicht schwer daran getragen. Fichte aber war sich keiner Schuld bewußt, und an seinem starren Rechtssinn ist diese Politik des Lavierens gescheitert. Bald nachdem die Angelegenheit mit Fichtes Dienstentlassung ihr Ende gefunden hatte, trafen Fichte und Forberg einander, und Forberg fragte, warum Fichte nicht auch den Verweis einfach hingenommen habe: „Sie konnten so ruhig auf Ihrem Posten bleiben wie ich auf dem meinigen!" Da gab Fichte zur Antwort: „Wenn ich Parmenio wäre, so hätte ich's getan: da ich aber Alexander bin, so konnte ich nicht."

Ich will nicht alle Einzelheiten aus dem — übrigens hochinteressanten — Prozeß erzählen. Genug, es kam zu einem Zusammenstoß zwischen der weimarischen Regierung und dem Philosophen, wobei das Recht anfangs ohne Zweifel auf der Seite Fichtes war. Unter

dem Drang der aufregenden Vorfälle hat er dann freilich auch, auf den Rat eines Freundes hin, zwei Briefe nach Weimar geschrieben, die er nicht hätte schreiben sollen, die seiner nicht würdig waren. Als alles entschieden war, schrieb er an Reinhold: „Mir tut es weh, daß ich nicht sagen kann: ich habe ganz recht und jenes Geschlecht ganz unrecht" (Leb. u. Briefw. II, 251). Auch diese ungehörigen Briefe waren ja nicht derart, daß sie das Vorgehen der weimarischen Regierung hätten rechtfertigen können. Aber diese hat den gebotenen Anlaß gerne ergriffen, „um einer Unbequemlichkeit und Verlegenheit ein Ende zu machen" (Hase, Jen. Fichte-Büchlein 44). So wurde Fichte verabschiedet (29. März 1799). Die Studenten schickten wiederholte Petitionen nach Weimar, in denen sie den Herzog baten, Fichte der Universität zu erhalten, und selbst als Carl August schon geantwortet hatte, er wolle sich „dieser Angelegenheit wegen nicht weiter behelliget wissen", — selbst da ließen die Studenten noch nicht nach und schickten ihm noch einmal eine Bittschrift. Es war vergeblich[1]).

Doch nun zur philosophischen Hauptsache: Wie deduziert Fichte die Religion?

Außer der Abhandlung Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (S.W. V, 175—189) vom Jahre 1798 kommen hier noch drei Arbeiten aus dem Jahre 1799 in Betracht, nämlich

1) Einer von Fichtes Hörern, Johann-Diederich Gries aus Hamburg, später bekannt geworden durch seine Übersetzungen italienischer, spanischer und portugisischer Dichter, feierte den scheidenden Lehrer in Versen, die die völlige Vergessenheit, der sie anheimgefallen sind, nicht verdienen. Zwar sind ein paar Unbeholfenheiten darin, die in die Augen springen, und das Ganze hält nicht, was die 11 ersten Strophen versprechen. Dennoch ist das Gedicht auch vom Standpunkt der ästhetischen Beurteilung aus nicht unwert, gekannt zu sein. Ich lasse es als Anhang zu dieser Vorlesung abdrucken.

vor allem J. G. Fichtes Appellation an das Publikum über die durch ein Kurf. Sächs. Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfisziert (V, 191—238). Dann die Gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus (V, 239—333) und eine Fragment gebliebene, erst in der Sammlung der Werke abgedruckte Schrift Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (V, 335—373). Endlich eine Abhandlung aus dem Januar 1800, im IX. Band des Philosophischen Journals erschienen; sie ist überschrieben: Aus einem Privatschreiben (S.W. V, 375—396).

Ich sagte schon, daß Fichte mit Forberg darin übereinstimmt, daß die Ableitung der Religion vom sittlichen Bewußtsein aus zu geschehen hat. Das hatte auch Kant schon erklärt. Aber freilich: nicht fromme Wünsche des guten Herzens dürfen unser Ausgangs- und Stützpunkt sein, sondern — das versteht sich bei Fichte von selbst — die sittliche Überzeugung — jenes sittliche Bewußtsein, das seine Gewißheit nirgends anders mehr herleitet, sondern das unmittelbar sich selbst aussagt, das Subjektsbewußtsein, das Bewußtsein der Freiheit.

Diese sittliche Überzeugung, dieses Bewußtsein der Freiheit bin ich selbst. An meiner sittlichen *Überzeugung* kann ich nicht zweifeln: ich würde mich selbst aufgeben (181 f., 210 f.), mein Inneres zerstören. Meine sittliche Überzeugung sagt mir nichts, was sie von anders woher hätte, sie ist nichts Abgeleitetes sondern etwas absolut Unmittelbares. Sie sagt nur sich selbst aus — in ihr spreche nur ich mich selbst aus, in ihr erfasse ich unmittelbar mich selbst. Darum ihre absolute Gewißheit. — Fichte knüpft, wie Sie sehen, an Gedanken an, die er bereits in den beiden Einleitungen in die WL.

entwickelt hat; diese Gedanken sind die Grundlage, auf der die Deduktion der religiösen Überzeugung steht.

Diese setzt mit einer neuen Wendung ein. Alles Tun hat nur insofern Sinn, als etwas daraus erfolgt, als es einen Zweck hat. Der Zweck oder Sinn einer Handlung liegt nicht in der Handlung selbst. Wer Samen ausstreut, tut das nicht bloß, um zu säen, sondern damit der Same aufgehe und Früchte trage (388). — Der Grund dieses Aufgehens und Früchtetragens liegt aber nicht in der Handlung des Säens sondern in einer von Säemann vorausgesetzten Naturordnung, einer Kraft des Bodens. Wenn diese von der Handlung des Säens ganz unabhängige Kraft des Bodens, diese Naturordnung nicht wäre, so wäre das Säen sinnlos. Denn die Handlung des Säens hat ihren Zweck nicht in sich sondern in der Ernte, und die Möglichkeit der Ernte setzt diese vom Säen unabhängige Naturordnung voraus.

Fichte zieht die Parallele auf dem Gebiet des sittlichen Handelns. Auch das sittliche Handeln würde sinnlos sein, wenn nichts daraus folgte. Nun aber kann ich nicht denken, daß es sinnlos sei, denn seine reale Bedeutung ist absolut und unmittelbar gewiß, ja der Grund aller überhaupt möglichen Gewißheit, auch der rein theoretischen, wie das schon die beiden Einleitungen und die Sittenlehre dargelegt haben. Ist aber das sittliche Handeln nicht sinnlos, so muß auch etwas daraus erfolgen — es muß einen notwendigen Zweck haben. Und dies ist das von Fichte gesuchte „Etwas“ im System des Bewußtseins, der Ort des religiösen Glaubens: der notwendige Zweck des Menschen bei seinem Gehorsam gegen das Pflichtgebot (387).

Diesen Begriff des notwendigen Zweckes der sittlichen Handlungen gilt es zu verdeutlichen. Es versteht sich, daß es sich nicht um Folgen in der Naturordnung, um Folgen in der Erscheinungswelt handelt. Wenn der Sinn des sittlichen Tuns im Zustandekommen gewisser

Folgen in der Erscheinung läge, dann wäre es gleichgiltig, ob die Handlungen aus Egoismus geschehen oder aus Furcht vor einer Autorität; auf die Gesinnung könnte es nicht ankommen; und diese ist es doch allein, an die sich das Pflichtgebot wendet (207). Es ist gerade das Charakteristische des sittlichen Tuns, daß es auf die Folgen in der Erscheinungswelt dabei gar nicht ankommt. Sittlich handle ich nur dann, wenn ich schlechthin darum handle, weil mir mein Gewissen dieses Handeln vorschreibt. Sowie ich anfange, das Diktum des Gewissens mit einer Erwägung der Folgen zusammenzuhalten und mit Rücksicht auf die zu erwartenden Folgen am Pflichtgebot etwas abzumarkten, so handle ich nicht mehr sittlich. Wer pflichtgemäß handelt, dem sind die Folgen seines Tuns in der Welt der Erscheinungen völlig gleichgiltig; „wie sie auch scheinen mögen, an sich sind sie sicherlich gut; denn wo die Pflicht geübt wird, da geschieht der Wille des Ewigen, und dieser ist notwendig gut" (212).

Das ist Religion: die Überzeugung, daß die Folgen der sittlichen Handlungen notwendig gut *sind*, gleichviel wie sie scheinen.

Das sittliche Tun würde sinnlos sein, wenn es keine Folgen hätte. Es *kann* aber nicht sinnlos sein, ich kann an ihm nicht zweifeln, weil ich dann an meinem eigenen *Ich* zweifeln müßte. Mithin *muß* das sittliche Tun Folgen haben. Aber die Folgen, von denen hier die Rede ist, liegen nicht in der Naturordnung sondern in der sittlichen Ordnung. „Die Sinnenwelt ist mir überall nur Mittel" (364). *Durch* die Sinnenwelt handle ich, auch wenn ich sittlich handle; sie ist das Materiale meiner Pflicht (185), aber der Zweck der Sittlichkeit liegt nicht in der Sinnenwelt.

Das sittliche Tun befreit von aller Abhängigkeit. Es erhebt in eine Ordnung, die absolut sich selbst genügt. In dieser Ordnung leben heißt *selig* sein. Seligkeit ist

nicht irgend ein Genuß, sondern lediglich die vollkommene Unabhängigkeit von allen Folgen in der sichtbaren Welt (206 f.).

Damit daß Seligkeit und Genuß aufs schärfste geschieden werden, ist bereits ausgeschlossen, daß die Pflicht um der Seligkeit willen getan werden könnte. Die Pflicht geschieht einzig um ihrer selbst willen, schlechterdings ohne jede Rücksicht auf einen Erfolg oder Zweck. Also auch die Folgen, die das sittliche Tun in der übersinnlichen Welt hat, können kein Motiv des Wollens abgeben (391/2): wer um der Seligkeit willen handeln wollte, handelte egoistisch — sein Wollen wäre gar nicht sittlich und hätte mithin auch nicht die Seligkeit zur Folge. Das sittliche Tun wäre zwar sinnlos, wenn es keinen Zweck hätte; aber es liegt im Begriff des sittlichen Tuns, daß es nicht um eines Zweckes willen erfolgen darf, sondern ausschließlich darum, weil es sittlich ist.

Was in der übersinnlichen Ordnung aus dem sittlichen Tun folgt, das folgt nicht durch unsere Wirksamkeit. Nehmen wir an, ich hätte etwas getan, was ich aus pflichtmäßiger Überzeugung tun mußte. Die Folgen, die sich in der Erscheinungswelt einstellen, sind nun vielleicht für mich selbst und für andere äußerst verhängnisvoll. Hier sagt der Religiöse: Und dennoch! Auf die Folgen in der Sinnenwelt kommt es nicht an — in der ewigen Ordnung aber sind die Folgen meiner Handlung gut: denn meine Handlung geschah aus Pflicht. Diese guten Folgen aber, die meine Handlung in der sittlichen Ordnung hat, hängen nicht von mir ab; sie werden von mir ebenso wenig bewirkt, wie das Aufgehen des Samens vom Säemann bewirkt wird. Wie dieser eine Naturordnung voraussetzt, die seinem Tun Folgen gibt, so setze ich eine sittliche Ordnung voraus, die meinem sittlichen Tun Folgen in der sittlichen Welt gibt — unbekümmert um das, was in der sinnlichen

Welt daraus hervorgeht (391). Diese vorausgesetzte moralische Ordnung liegt demnach „nicht innerhalb der endlichen moralischen Wesen selbst sondern außerhalb derselben“ (392). Die moralische Weltordnung ist eine transszendente Ordnung — und diese transszendente Ordnung ist es, die Fichte Gott nennt.

Man hat gelegentlich gemeint, Fichte dahin verstehen zu müssen, daß wir durch unser sittliches Handeln Gott machen: Gott ist die sittliche Weltordnung, und diese Ordnung ist nur insofern, als sie von den Menschen realisiert wird. Die sittliche Weltordnung ist die Aufgabe der Menschheit, die Menschen sollen die sittliche Weltordnung schaffen. Gott also das Produkt unserer sittlichen Arbeit. — Diese Meinung ist zu keiner Zeit die Meinung Fichtes gewesen (381). Von Anfang an war Fichte bemüht, klar zu machen, daß es sich um eine lebendige, tätige Ordnung handelt. Er griff darum gerne den Terminus *ordo ordinans* im Gegensatz zu *ordo ordinatus* auf, als er ihm aus der Diskussion über seine Lehre entgegengebracht wurde. Allerdings, die moralische Welt wird nur dadurch, daß sie geordnet wird (361); aber nicht wir Menschen sind es, die diese Ordnung vollziehen, sondern diese Ordnung ist die Voraussetzung, ohne die wir als moralische Wesen gar nicht möglich wären, sie ist außerhalb der endlichen moralischen Wesen. Nicht wir schaffen sie, sondern sie gibt unserm Handeln übersinnliche Folgen und gliedert es ein in ihren Ewigkeitszusammenhang [1]).

Wir dürfen nicht vergessen, daß die WL. um-

1) In der Terminologie der Grundlage der ges. WL.: Alle reale (nicht bloß formal erscheinende) menschliche Leistung steht unter der Bedingung des dritten Grundsatzes. Gott aber hat kein diskursives Bewußtsein; für ihn gibt es nur absolute Thesis, keine Synthesis. Der absolute Gehalt des ersten Grundsatzes ist das ideale Ziel der tätigen Auseinandersetzung des endlichen Ich mit dem Nicht-Ich. Aber diese Auseinandersetzung bleibt stets quan-

fassendere Zusammenhänge kennt als das sekundäre Phänomen des Pflichtbewußtseins. Im Pflichtbewußtsein, im Gewissen erfaßt sich erst das Individuum. Darum ist zwar die pflichtmäßige Überzeugung der Ausgangspunkt aller für das Individuum möglichen Gewißheit: aber seine Möglichkeit schöpft dieses Phänomen des individuellen Gewissens aus tieferem Grunde, aus der ewigen Ordnung, aus Gott.

Daran, daß Gott als Ordnung bezeichnet wird, werden wir keinen Anstoß nehmen. Wir verstehen, daß Fichte einen anderen Ausdruck nicht wohl wählen konnte. Fichte hat auch gar nichts dagegen einzuwenden, wenn der Mensch, der nicht Philosoph ist, sich Gott als ein existierendes Wesen denkt: das ist freilich keine Erkenntnis sondern ein bloßer Anthropomorphismus. Aber ein solches Symbol unterliegt keinen Bedenken, so lange es zu nichts weiterem dient als zum begrifflichen Zusammenfassen der unmittelbar in unserem Innern sich offenbarenden Verhältnisse einer übersinnlichen Welt zu uns. Die Beziehung einer übersinnlichen Weltordnung auf unser sittliches Gefühl ist das Erste, das schlechthin Unmittelbare. Der Begriff Gottes ist erst daher abgeleitet (208). Nicht von einem Begriff Gottes geht die Religion in uns aus, sondern von dem Erleben unseres Bezogenseins auf die sittliche Ordnung. „Erzeuge nur in dir die pflichtmäßige Gesinnung, und du wirst Gott erkennen“ (210).

„Moralität und Religion sind absolut Eins; beides ein Ergreifen des Übersinnlichen, das erste durch Tun, das zweite durch Glauben“ (209): so sind sie absolut

---

tätsfähig, die Synthesis wird nie absolute Thesis, das ideale Ziel wird nie erreicht. Menschliche Arbeit kann keinen Gott schaffen. Umgekehrt vielmehr setzt der dritte Grundsatz den ersten, setzt das sittliche Tun der Menschheit die unbegreifliche (absolut thetische, von keiner Synthese des Bewußtseins faßbare) sittliche Weltordnung voraus.

Eins und doch deutlich von einander getrennt. Die Religion begründet den Sinn der Moralität, ohne Glauben ist das Tun sinnlos. Aber freilich: Eins sind Tun und Glauben insofern, als der religiöse Glaube gar nicht möglich ist ohne die tathafte Beziehung des ganzen Lebens auf die sittliche Bestimmung, und als wahrhafte Moralität mit Notwendigkeit zu dem Glauben führt, daß die tiefste Bedeutung der Weltwirklichkeit nicht in dem liegt, was vor Augen ist.

Anhang. (Vgl. Seite 150 Anmerkung).

An Fichte,

im Namen seiner Schüler.

1799.

An des Jahrhunderts ernstem Sarkophage
Stehn wir mit trüb umflortem Blick
Und schauen wehmutsvoll auf jene goldnen Tage,
Die nicht mehr sind, zurück.

Schon rauscht heran das mächtige Gefieder
Des tatenreichen Genius.
Mit feierlichem Flug senkt sich sein Fittig nieder
An jenem dunkeln Fluß.

Sie öffnet krachend sich, die ehrne Pforte
Der Ewigkeit. Sein Angesicht
Hüllt Nacht; noch weilt sein Fuß, und schmerzensvolle Worte
Verhehlt die Lippe nicht:

„Weh mir! So welken alle meine Palmen,
Eh' ich vollendet meinen Pfad!
Ein Augenblick der Schmach muß meine Saat zermalmen,
Die göttlich schöne Saat!

Wie sah ich stolz herab auf meine Bahnen!
    Wie hört' ich schon der Enkel Dank!
Wie scholl entgegen mir in jubelnden Päanen
    Der Brüder Preisgesang!

Da sandt' ich, segnend, meiner edeln Söhne
    Den edelsten in eure Welt,
Daß er das große Werk glorreicher Zeiten kröne.
    Er kam, ein Mann, ein Held,

Wie Jovis Sohn voll heil'ger Kraft, zu schlagen
    Der Hydra tausendköpf'ge Brut;
Auf seinen mächt'gen Schultern eine Welt zu tragen,
    Nicht ohne Göttermut.

Sie aber bebten, die Verfinstrer, bebten
    Vor dieses Mannes Flammenblick,
Sahn scheu die alte Nacht erhellen, widerstrebten,
    Flohn unmutsvoll zurück,

Verschworen sich zu nächtlich grausem Werke,
    Eh' ganz die Finsternis zerrann,
Und warben wider ihn Gewalt und ehrne Stärke
    Und taube Willkür an.

Es ist geschehn! Umstürmt von tausend Neidern,
    Von tausend Furien bekriegt,
Die all' auf ihn entbrannt der Rachsucht Speere schleudern,
    Weicht er — doch unbesiegt.

Mich aber trifft die Wut, die nimmer rastet,
    Gleich einem Blitz aus heitrer Luft;
Und noch am Ziel glorreicher Bahn mit Schmach belastet,
    Sink' ich in meine Gruft." —

Noch halt', o edler Geist! Entwölktern Blickes
    Sieh einmal noch, was du getan,
Was du mit stiller Macht den Händen des Geschickes
    Entzogen, heiter an.

Läßt sich die Frucht der Ewigkeit verfrühen?
    Sie reifet langsam, doch sie reift.
Die Saat, die du gesät, wird göttlich einst erblühen
    Der Welt, die dich begreift.

Du hast die Schuld mit Wucher abgetragen,
    Die einst der Weltgeist dir beschied.
Leb wohl! Bald danket dir, in bessrer Nachwelt Tagen,
    Des Enkels Jubellied.

Und hättest du uns nichts als Ihn gegeben,
    Dem seinen Kranz kein Neider raubt,
Du dürftest dennoch stolz dein graues Haupt erheben
    Und senken stolz dein Haupt. —

Ja, nimm, du Edler, den ein Gott uns sandte,
    Der unser Auge, sonder Wank,
Von diesen Talen auf zu ew'gen Sternen wandte,
    Nimm deiner Treuen Dank!

Du, welchen mit Verfolgung, Spott und Drohen
    Belohnt die undankbare Welt,
Den sie, gerechter, einst den göttlichen Heroen
    Der Urzeit beigesellt:

Sieh hier uns alle, die aus jeder Zone,
    So fern die Sprache Teuts erschallt,
Aus dumpfer Geistesnacht hin zu der Wahrheit Throne
    Rief deines Worts Gewalt;

Wir schwören dir's — nimm, als der Wahrheit Priester,
    Den Weiheschwur der Jünger an:
Obwohl der Tag erlischt, und wieder dumpf und düster
    Des Irrsals Wolken nahn;

Obschon die Saat der Wahrheit zu zermalmen
    Der Arm der Mächt'gen niederfährt,
Den aber, der ihm hilft, mit Ruhm und Siegespalmen
    Und Macht und Würden ehrt;

Wir wanken nicht! Wert deiner hohen Lehre
    Sei Wort und Tat bis in den Tod,
Deß wert, der unerschüttert, wie der Fels im Meere,
    Die Stirn den Wettern bot;

Der aller Zeiten ew'gen Streit geschlichtet,
    Kühn in die tiefsten Tiefen drang,
Irrsal zerstöret, Furcht getötet, Tod vernichtet,
    Das Schicksal selbst bezwang.

Was könnte nun des Mannes Wang' entfärben,
Der seinen höhern Ruf verstand?
Wer für die Wahrheit lebt, scheut nicht für sie zu sterben;
Er kennt sein Vaterland.

Ja, tobet nur, ihr Götter dieser Erde!
Ergreift das nächtliche Panier;
Schickt eure Söldner aus, daß sie vertilget werde
Und jede Spur von ihr.

Zertretet stolz der Menschheit heil'ge Rechte,
Vertilgt der Wahrheit hohes Reich,
Löscht jeden Lichtstrahl aus und in die Nacht der Nächte
Verhüllet sie und euch —

Umsonst! Kann auch der Sonne Glut verlodern?
Kann Unvergängliches vergehn?
Wenn eure Glieder längst in Marmorgrüften modern,
Wird göttlich sie erstehn.

Und sänke selbst des ew'gen Tages Schimmer,
Wie ein verdunstet Meteor:
Doch schwänge, siegend, über eines Weltalls Trümmer
Die Wahrheit sich empor.

Johann Diederich Gries.

Neunte Vorlesung.

Berlin. Der geschlossene Handelsstaat. Die Wissenschaftslehre von 1801.

Literatur: FRIEDRICH ALFRED SCHMID, Fichtes Philosophie und das Problem ihrer inneren Einheit (Die Frage nach der veränderten Lehre). Freiburg i. B. 1904.

Als Fichte seine Professur in Jena verloren hatte, stellte sich ihm die Frage, was nun zu tun sei. In Jena zu bleiben, verbot sich von selbst. An Reinhold schrieb er, es sei „ein hartes Muß", so lange noch da zu wohnen, bis alles zum Umzug Nötige geordnet und ein Asyl gefunden sei (Leb. u. Briefw. II, 251). Fichte war zwar nicht ausgewiesen, aber es ist begreiflich, daß er unter dem Schutz einer Regierung zu leben wünschte, die an den Widerwärtigkeiten des Atheismusstreites keinen Teil hatte. Kursachsen, die vier Erhalterstaaten der Universität Jena, sowie Hannover waren damit ausgeschlossen. Die Dresdener Regierung hätte gerne die Hetze noch weiter ausgedehnt: sie hatte es nicht versäumt, auch in Berlin die Unterdrückung des Philosophischen Journals anzuregen; allein hier waren die Tage Wöllners vorbei. Unter Friedrich Wilhelm III. bestand keine Geneigtheit mehr, Zwistigkeiten, die zwischen sonst friedlichen Leuten und dem lieben Gott ausgebrochen sein sollten, von Staats wegen zu schlichten. So fand — nach einem fehlgeschlagenen Versuch, in Rudolstadt eine Zuflucht zu genießen, — Fichte in Berlin seine neue Heimat. Am 3. Juli 1799 traf er ein, zunächst ohne seine Gattin und seinen zweijährigen Sohn.

Fürs erste ohne Familie zu kommen, hatte Friedrich Schlegel geraten, der sich Fichtes aufs liebenswürdigste annahm (Leb. u. Briefw. II, 424). Es sollte nicht gleich das Stadtgeschwätz von Berlin mobil gemacht werden; auch konnte man ja nicht ganz sicher wissen, was die Regierung tun würde. Fichte bezog eine Chambre garnie unter den Linden, die ihm Schlegel besorgt hatte, und als nach drei Tagen der Polizeiinspektor vorsprach, gab Fichte auf Befragen an, er sei zum Vergnügen hier, wisse aber noch nicht, wie lange die Zeit seines Aufenthaltes dauern könne. Gegen Schluß des Jahres waren die Dinge so weit gediehen, daß die Übersiedelung der Familie beschlossen werden konnte. Als der Winter zu Ende ging, fand der Umzug statt.

Schlegel und Dorothea Veit, ferner Schleiermacher, auch Tieck waren in der ersten Zeit die Hauptpersonen aus dem Kreis, in den Fichte eintrat. Über Schlegels Verhältnis zu der „sehr interessanten Jüdin", wie Fichte in einem Briefe an seine Frau die Tochter Mendelssohns, das Urbild der Lucinde, nannte (Leb. u. Briefw. I, 315), urteilte er — wie ja auch Schleiermacher — auffallend nachsichtig. Nach sechs Wochen erscheint ihm allerdings Schlegels Existenz „höchst langweilig und faul" (a. a. O. 316); bald darauf aber weiß er wieder zu entschuldigen: „Ich halte diese Wahl für das höchste Glück für Schlegel, da er nun einmal dieser Schlegel ist" (a. a. O. 322).

Fichte war in dieser Zeit sehr fleißig. Eine neue Publikation, die Bestimmung des Menschen (S.W. II, 165—319) nahm ihn den Sommer und Herbst hindurch in Anspruch. Als das Manuskript abgeschlossen war, schrieb er an seine Frau: „Ich habe bei der Ausarbeitung meiner gegenwärtigen Schrift einen tiefern Blick in die Religion getan als noch je. Bei mir geht die Bewegung des Herzens nur aus vollkommener Klarheit hervor; es konnte nicht fehlen, daß die errungene Klar-

heit zugleich mein Herz ergriff. — Glaube mir, daß diese Stimmung an meiner unerschütterlichen Freudigkeit und an der Milde, womit ich die Ungerechtigkeiten meiner Gegner ansehe, großen Anteil hat. Ich glaube nicht, daß ich ohne diesen fatalen Streit und ohne die bösen Folgen desselben jemals zu dieser klaren Einsicht und zu dieser Herzensstimmung gekommen wäre; und so hätten ja die mir zugefügten Gewalttätigkeiten schon jetzt eine Folge, die weder Du noch ich wegwünschen werden" (Leb. u. Briefw. I, 330/1).

Mit Rücksicht darauf, daß die „Bestimmung des Menschen" bei Reclam erschienen ist, begnüge ich mich damit, Ihnen diese Lektüre dringend anzuraten. Das kleine Buch ist so geschrieben, daß Sie es lesen können, ohne mich zum Interpreten zu brauchen. Wenn Sie Sich aber einen ganz besonderen Genuß verschaffen wollen, so lesen Sie unmittelbar vorher Descartes' Meditationen (in Übersetzung gleichfalls bei Reclam erschienen); die beiden Werke stehen in beachtenswertem Parallelismus zu einander. —

Noch muß ich, ehe ich weiter gehe, der Erklärung gedenken, die Kant unter dem 7. August 1799 in der Allgemeinen Literaturzeitung gegen Fichte erließ. Fichte hatte bis dahin, so oft er auf Kant zu sprechen kam, diesen als den eigentlichen Urheber der Transszendentalphilosophie anerkannt; Transszendentalphilosophie und Wissenschaftslehre bedeutete für Fichte einunddasselbe. In der Kritik der reinen Vernunft hatte Kant gesagt: „Die Philosophie der reinen Vernunft ist entweder Propädeutik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis *a priori* untersucht, und heißt Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft ... und heißt Metaphysik" (2. Aufl. 869). Noch an ein paar anderen Stellen hat Kant seine Kritik als die Propädeutik bezeichnet, der das System später nachzufolgen habe, und noch in der Vor-

rede zur 2. Auflage spricht er von seiner Absicht, dieses System künftig auszuführen.

Nun hat er diese Absicht freilich nicht verwirklicht; allein daran war bei seinem hohen Alter nichts Verwunderliches. Fichte aber hat die Wissenschaftslehre als dieses „System" aufgefaßt, auf das Kants kritische Arbeiten hinwiesen. So versicherte er immer von neuem wieder, die Ehre, Begründer der neuen Spekulation zu sein, gebühre nicht ihm sondern dem Königsberger. Im einzelnen wußte sich Fichte natürlich frei von allem Buchstabenglauben. Er nannte es ohne Umschweife einen „unverzeihlichen Zirkel", wenn Kant die Kategorien aus der Schullogik ableite[1]), und besonders spottete er gerne über die Kantianer, denen alles, was über die Kritik hinausliegt, eine unbekannte Welt sei. Aber bei alledem blieb ihm doch Kant „der ehrwürdige Greis, der seinen Platz wahrlich bezahlt hat" (S.W. I, 469), und von der WL. war er — allerdings nur mit halbem Rechte — überzeugt, daß sie das System darstelle, unter dessen Voraussetzung allein Kants Behauptungen Sinn und Zusammenhang haben (S.W. I, 478).

Kant selbst ist nicht mehr imstande gewesen, die WL. zu lesen. Im Alter hatte er ganz die Fähigkeit verloren, sich in fremde Gedankengänge hineinzufinden. Er kannte die WL. nur aus Berichten anderer: das läßt sich nachweisen.

Es steht nicht fest, durch welchen Anstoß Kant trotzdem bewogen wurde, jene seltsame öffentliche Erklärung abzugeben, in der er sagt, daß er „Fichtes Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte". Zur Begründung führt er an, aus der reinen Logik lasse sich kein reales Objekt herausklauben. Mit diesem naiven Argument läßt sich natürlich gegen Fichte

1) Philos. Journ. VII (1797), 210 (die Anmerkung 208 ff. stammt von Fichte).

nicht das mindeste ausrichten: denn erstens ist die WL. etwas ganz anderes als reine Logik — das haben wir gerade eben erst wieder gehört — [1]), und zweitens denkt sie gar nicht daran, reale Objekte herauszuklauben: erinnern Sie Sich an die vorige Stunde. — Weiterhin erklärt Kant (ohne Angabe von Gründen) Fichtes Metaphysik für „fruchtlose Spitzfindigkeiten" und sagt dann: „Hierbei muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die Absicht unterzuschieben, ich habe bloß eine Propädeutik zur Transszendentalphilosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können ..." Wenn wir nicht wüßten, daß Kant seine geistigen Kräfte längst aufgebraucht hatte, ehe er die Erklärung gegen Fichte schrieb, so müßte uns diese Wendung unbegreiflich sein. — Kants Erklärung schließt mit folgenden Sätzen: „Ein italienisches Sprüchwort sagt: Gott bewahre uns nur vor unsern Freunden; vor unsern Feinden wollen wir uns wohl selbst in acht nehmen! Es gibt nämlich gutmütige, gegen uns wohlgesinnte, aber dabei in der Wahl der Mittel, unsere Absichten zu begünstigen, sich verkehrt benehmende (tölpische), aber auch bisweilen betrügerische, hinterlistige, auf unser Verderben sinnende und dabei doch die Sprache des Wohlwollens führende *(aliud lingua promtum, aliud pectore inclusum gerere)* sogenannte Freunde, vor denen und ihren ausgelegten Schlingen man nicht genug auf der Hut sein kann. Aber demungeachtet muß die kritische Philosophie sich durch ihre unaufhaltsame Tendenz zu Befriedigung der Vernunft in theo-

1) Eindringend war die systematische Priorität der WL. vor der Logik schon in der Einladungsschrift von 1794 erörtert worden; vgl. oben S. 74. Aber Kants Gewährsmann scheint beim Anlesen der „Grundlage d. ges. WL." den Eindruck bekommen zu haben, als solle das Ich = Ich aus dem A = A „herausgeklaubt" werden.

retischer sowohl als in moralisch-praktischer Absicht überzeugt fühlen, daß ihr kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern das System der Kritik auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt und auch für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sei" (Fichtes Leb. u. Briefw. II, 161 f.).

Indessen, je geringerer Vornehmheit sich Kant befliss, um so taktvoller war die Erwiderung gehalten, die Fichte in die Allgemeine Literaturzeitung einrücken ließ. Sie trug die Form eines Privatbriefes an den ihm damals noch befreundeten Schelling, lehnte in streng sachlicher Weise Kants Vorwürfe als nicht beweiskräftig ab und schloß mit folgenden Worten: „Wer weiß, wo schon jetzt der junge feurige Kopf arbeitet, der über die Prinzipien der WL. hinauszugehen und dieser Unrichtigkeiten und Unvollständigkeit nachzuweisen versuchen wird. Verleihe uns dann der Himmel seine Gnade, daß wir nicht bei der Versicherung, dies seien fruchtlose Spitzfindigkeiten und wir würden uns darauf sicherlich nicht einlassen, stehen bleiben, sondern daß einer von uns oder, wenn dies uns selbst nicht mehr zuzumuten sein sollte, statt unser ein in unsrer Schule Gebildeter dastehe, der entweder die Nichtigkeit dieser neuen Entdeckungen beweise oder, wenn er dies nicht kann, sie in unserm Namen dankbar annehme" (Leb. u. Briefw. 163 f.).

Dieser Brief Fichtes an Schelling war ausdrücklich zur Veröffentlichung bestimmt. Kurz darauf schrieb Fichte privatim an Schelling: „Ich bin allerdings völlig überzeugt, daß die Kantische Philosophie, wenn sie nicht genommen werden soll, wie wir sie nehmen, totaler Unsinn ist. Ich denke aber zu Kants Entschuldigung, daß er sich selbst unrecht tut, daß er seine eigene Philosophie, die er nie sonderlich geläufig gehabt, gegenwärtig weder mehr weiß noch versteht, und von der

meinigen — weiß er sicherlich nichts, als was er aus einseitigen Rezensionen im Fluge erwischt hat“ (Leb. u. Briefw. II, 304). Diese Worte sind das Günstigste, was über die Kantische Erklärung gesagt werden kann, und es ist ein schönes Zeugnis für Fichtes Charakter, daß sie von ihm stammen. —

Aus dem Jahre 1800 habe ich den Geschlossenen Handelsstaat (S.W. III, 387—513) zu erwähnen, eine interessante sozialphilosophische Schrift, auf die ich jedoch — da sie mit der WL. nur in loserem Zusammenhange steht — hier nur in Kürze hinweisen kann. Fichte entwirft das Ideal eines Vernunftstaates und sucht die Wege zu zeigen, auf denen der wirkliche Staat diesem seinem Zwecke entgegen gebracht werden kann.

Die Aufgabe des Staates — so sagt man — sei es, einen jeden bei seinen Rechten und bei seinem Eigentum zu erhalten: richtiger würde man sagen, der Staat habe jedem das Seinige erst zu geben, ihn in sein Eigentum einzusetzen und sodann erst ihn dabei zu schützen. Denn unabhängig vom Staate gibt es überhaupt kein Eigentum. Eigentum und ein Rechtsstreit über solches ist erst möglich unter der Voraussetzung eines Vertrages, den die in demselben Wirkungskreise lebenden Menschen mit einander geschlossen haben. Mitglied des Staates sein bedeutet: in den Vertrag eingewilligt haben, der den einzelnen ihr Eigentum gibt. Eigentum aber ist nichts anderes als das ausschließende Recht auf bestimmte Handlungen. Hier tritt in einem charakteristischen Zuge die Verwandtschaft mit der WL. zutage: Eigentumsrecht ist ein Recht auf Handlungen, nicht etwa ein Recht auf Sachen, auf Objekte. ‚Dieser Baum ist mein Eigentum‘ heißt: ich allein habe das Recht, Handlungen vorzunehmen, die das Dasein dieses Baumes berühren, ihn etwa zu fällen oder seine Früchte abzupflücken. Lediglich um das Recht zu solchen Handlungen ist mir’s zu tun, wenn ich mein Eigentum betone.

Vom Vernunftstaate gilt nun, daß durch einen Vertrag aller mit allen die Sphäre der freien Handlungen unter die einzelnen verteilt wird. Durch diese Teilung entsteht das Eigentum. Die Aufgabe des Staates ist, die Teilung so zu vollziehen, daß jeder das Seinige bekommt. Jeder will leben. Die Teilung des Eigentums hat so zu geschehen', daß jeder von dem ihm Gewordenen leben kann, und wenn nun der eine weniger angenehm lebt als der andere, so darf — im Vernunftstaate — die Schuld nur an dem Betreffenden selbst liegen. Der Staat gibt mit gleichem Maße jedem das Seinige. Was der Mensch für sein Eigentumsrecht leistet, ist die Arbeit; und somit ist die Aufgabe des Staates, jedem das ihm zukommende Eigentum zu geben, gleichbedeutend mit der Forderung einer Organisation der Arbeit durch den Staat. Im Vernunftstaat hat jedermann Eigentum und jedermann Arbeit. Die Menschheit soll „so leicht, so frei, so gebietend über die Natur, so echt menschlich auf der Erde leben, als es die Natur nur irgend verstattet" (422): zu dem Zwecke müssen die zum menschlichen Leben nötigen Arbeitszweige verteilt werden, so daß die Arbeitskraft dem ökonomischen Prinzip entsprechend mit dem höchsten Vorteil wirkt.

Eine solche soziale Organisation aber, die es einem jeden ermöglicht, von seiner Arbeit zu leben, kann der Staat nur dann durchführen, wenn jede Möglichkeit einer Handelskrise dadurch abgeschnitten ist, daß die gesamte Güterproduktion der staatlichen Aufsicht untersteht, und daß der Handelsverkehr mit dem Auslande ausschließlich vom Staate selbst besorgt wird. Ja, das letzte Ziel ist, den Staat überhaupt vom Handelsverkehr mit dem Auslande unabhängig zu machen, ihn ganz und gar auf sich selbst zu stellen. Die Aufgabe, jedem das Seinige zu geben, kann der Staat nur dann erfüllen, wenn seine Grenzen handelspolitisch geschlossen sind — nur als „geschlossener Handelsstaat".

So viel hierüber. — Das nächste Jahr, 1801, brachte wieder Arbeiten, die unmittelbar die WL. selbst betrafen. Zunächst den Sonnenklaren Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen (S.W. II, 323 bis 420). Ich erwähne diese Schrift nur, um sie Ihnen zu empfehlen [1]). Ihrem Inhalte nach berührt sie sich sehr nahe mit der s. Z. von mir besprochenen Einladungsschrift vom Jahre 1794 über den Begriff der WL.

Sämtliche Arbeiten Fichtes aus der Zeit von 1799 bis 1801 zeichnen sich durch außerordentliche Sicherheit der Gedankenführung aus; sie sind daher sämtlich verhältnismäßig bequem zu lesen. Dies gilt auch von der Schrift, der wir uns nun zuwenden wollen, der Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 (S.W. II, 1—163). Zwar Wissenschaftslehre bleibt Wissenschaftslehre, leichte Lektüre ist auch diese Darstellung nicht, und auf keinen Fall möchte ich Ihnen raten, Ihre etwaigen Fichtestudien mit der WL. selbst zu beginnen. Aber wenn Sie vielleicht ein paar Schriften aus dem Atheismusstreit, den Sonnenklaren Bericht, die beiden Einleitungen in die WL. und noch dies oder das gelesen haben, und nun Lust verspüren, in den Kern der Fichtischen Philosophie vorzudringen, so wird allerdings die WL. von 1801 diejenige Darstellung sein, bei der Sie am ehesten Ihren Zweck erreichen. Für die erste Lektüre möchte ich Ihnen empfehlen, was auch Fichte selbst empfohlen hat (Leb. u. Briefw. II, 213): wenn Ihnen die Darlegungen zu kompliziert und zu abstrakt werden, so lassen Sie Sich dadurch nicht abhalten weiter zu lesen, ja selbst zehn oder zwanzig Seiten zu überschlagen,

1) Die Originalauflage ist noch nicht vergriffen. Der Restbestand befindet sich im Besitz der Firma Georg Reimer in Berlin; auch von einigen anderen Schriften Fichtes hat diese Buchhandlung noch Exemplare.

wenn Sie sehen, daß es in demselben Tone weiter geht: es kommen dann schon wieder Partien, bei denen Sie folgen können, und wenn Sie Sich in solcher Weise einmal durch das ganze Werk hindurchgefunden haben, so wird auch das, was zuerst unverständlich war, in besserem Lichte erscheinen.

Leider ist die WL. von 1801 nur in den „Sämtlichen Werken" zu finden. Fichte hat die Arbeit fast völlig druckfertig gemacht. Nur an ganz wenigen Stellen vermißt man die Feile der letzten Hand. Es ist zu bedauern, daß er die Veröffentlichung unterlassen hat, die dann erst im Jahre 1845 erfolgte. Die Gründe jener Unterlassung dürfen einerseits wohl darin gesucht werden, daß sich, gerade als das Manuskript so gut wie abgeschlossen war, Fichtes Verhältnis zu Schelling verschob, auf den — teilweise unter der Adresse Spinozas — eingehend Bezug genommen war[1]; den Ausschlag aber hat ohne Zweifel die Überzeugung gegeben, daß die alte Darstellung von 1794 „gut und vorerst ausreichend sei" (S.W. VIII, 368).

Ich habe damit an eine viel umstrittene Frage gerührt: stimmt die neue Darstellung der WL. überhaupt noch zur alten? Fichte selbst hat bis an sein Lebensende energisch daran festgehalten, daß seine Lehre — von Modifikationen untergeordneter Punkte selbstverständlich abgesehen — mit sich einhellig geblieben sei. Daß eine Entwickelung stattgefunden habe, will er selbstverständlich nicht leugnen: es ist klar, daß er im Jahre 1801 weiter sein will als im Jahre 1794, und im Jahre 1813 weiter als 1801. Aber er bestreitet, daß er jemals an den 1794 dargelegten Grundgedanken etwas geändert habe. Er hat tiefer gebohrt, die Schriften der späteren Zeit unterscheiden sich auch schriftstellerisch sehr wesent-

1) Übrigens war die Absicht der Publikation noch am 2. März 1802 vorhanden: Leb. u. Briefw. II, 557.

lich von den früheren: aber der philosophische Standpunkt ist doch derselbe geblieben. So hat Fichte behauptet, so lehrt von den beiden großen Historikern der Philosophie, die wir gegenwärtig haben, der eine: Kuno Fischer. Der andere, Windelband, vertritt die Auffassung, daß in der Tat nach dem Atheismusstreit eine Wandlung in Fichtes philosophischer Weltanschauung eingetreten sei, daß Fichte in leicht begreiflicher Selbsttäuschung befangen gewesen sei, wenn er eine solche Wandlung nicht Wort haben wollte.

Daraus, daß die beiden feinsinnigsten Kenner der Geschichte der Philosophie in der Antwort auf jene Frage auseinander gehen, ersehen Sie, daß die Dinge wirklich kompliziert genug liegen[1]). Wenn Sie mich nach meiner Stellung fragen, so möchte ich antworten: In der sogenannten zweiten Periode treten Probleme in den Vordergrund des Interesses, die vorher kaum angedeutet waren. Dadurch bekommen die späteren Schriften einen abweichenden Charakter. Aber diese neuen Probleme sind nicht durchaus neu, sie wachsen in legitimer Entwickelung aus der ursprünglichen Konzeption der WL. hervor, und sie sind weit entfernt, die alten Darlegungen aufzuheben. Mit einem Worte: meine Position ist wesentlich die Kuno Fischers.

Doch ich muß die breitere Entfaltung der die spätere WL. kennzeichnenden Probleme und die dadurch gegebene Verschiebung — nicht der Lehre selbst, wohl aber der Akzente, die auf die einzelnen Lehrinhalte in ihrem systematischen Verhältnisse zu einander fallen, näher bestimmen.

In der Epoche des Atheismusstreites hatte Fichte Veranlassung, stärker als vorher zu betonen, daß das

1) Die Entscheidung der Frage ist besonders darum außerordentlich schwer, weil diejenigen Werke, die den Abschluß der sog. ersten Philosophie bilden sollten, ungeschrieben geblieben sind. Vgl. oben S. 99 u. 136 Anm.

Wissen unfähig sei, die Realität zu ergreifen. Realität gibt es nur im Leben: Wissen ist ganz eigentlich Nicht-Leben. Fichte mußte das scharf betonen, um die Verwechslung von Religion und Religionsphilosophie zu verhüten, und gerade auf diesem Gebiete erschien diese Entgegensetzung besonders bedeutsam. Diese Einsicht, daß wir im Erkennen die lebendige Realität keineswegs erfassen, war aber schon von Anfang an in der WL. vorhanden[1]). Schon der Eindruck, den das Studium Kants auf den jugendlichen Fichte gemacht hatte, war in dieser Weise bestimmt. Sie erinnern Sich: es handelte sich um das Problem der Freiheit. Kants Wort: Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, spricht aus, was für Fichte das Wesentliche an der Vernunftkritik war und blieb. Nur daß er den Satz allerdings anders verstand, als er bei Kant gemeint war. Das Wissen, die Verstandestätigkeit bleibt an der Oberfläche: die wahrhafte Realität erschließt sich erst, wenn wir das Wissen selbst durchschauen; wir müssen das Wissen aufheben, es in seiner notwendigen Bedingtheit, in seiner Relativität einsehen: dann dringen wir durch zum Glauben, wie Kant sagt, zum Glauben an die Freiheit, wie der jugendliche Fichte das auslegte, zum Glauben an die sittliche Weltordnung, an die göttliche Weltregierung, wie er dann im Jahre 1798 schrieb.

All unser empirisches Wissen, so legt sich Fichte den wesentlichen Inhalt der Transszendentalphilosophie zurecht, all unser Verstandeswissen bleibt an die Oberfläche der Wirklichkeit gebunden. Es bewegt sich in einem ins Unendliche fortzuspinnenden In-Beziehung-setzen. Aber dasjenige, was in Beziehung gesetzt wird, ist nie die lebendige Realität; das Verstandeserkennen

1) Man beachte die schon in der Einladungsschrift von 1794 auftauchende und mehrfach wiederkehrende Wendung, daß die Dinge an sich nicht erkannt sondern gefühlt werden.

bleibt von ihr ewiglich ausgeschlossen. Denken Sie etwa an den Begriff der Substanz: Sie kommen nie über die an der Oberfläche liegenden Eigenschaften hinaus: die Substanz selbst bleibt immer hinter ihren Eigenschaften verborgen. Und wenn Sie die Substanz zerschneiden, so bekommen Sie nur neue Oberflächen mit neuen Eigenschaften: zum wesenhaften Träger der Qualitäten dringen Sie niemals durch [1]. Alle Verstandeserkenntnis — deren Struktur Kant in der transszendentalen Analytik darzulegen versucht hat — strebt auf eine in sich zusammenhängende Bewältigung der Oberfläche der Weltwirklichkeit. Die Weltwirklichkeit selbst ist aber mehr als bloß Oberfläche, und darum muß das Verstandeswissen selbst zum Objekt einer Erkenntnis gemacht werden: dadurch wird es an seinen Platz gestellt, es wird sein Recht und es werden seine Schranken aufgewiesen: es wird in diesem Sinne „aufgehoben", einer höheren Einsicht untergeordnet. Aber es versteht sich, daß diese Erkenntnis des Verstandeswissens nicht selbst vom Verstand geleistet werden kann. Hier tritt die intellektuelle Anschauung ein, wie Fichte dieses Wort versteht; ich habe Ihnen früher davon gesprochen. In der WL. von 1801 und auch in den meisten späteren Schriften sagt Fichte für intellektuelle Anschauung gerne Vernunft, und so hätten wir denn den Gegensatz einer an die Oberfläche des wahrhaft Wirklichen gebundenen Verstandeserkenntnis und einem die Verstandeserkenntnis selbst zum Gegenstand habenden Vernunftwissen. Das höchste Produkt der Verstandeserkenntnis ist die formale Logik, die Philosophie der Vernunft ist die WL.

---

1) Daß Kants hochbedeutsame Lösung (die Kategorien sind Regeln der vergegenständlichenden Vorstellungsverknüpfung) doch nur einem Teil des Problems gerecht wird, hat Kant selbst dadurch zugestanden, daß er Dinge an sich anerkannte, in die sich der von der Vernunftkritik unbewältigt gebliebene Rest des Kategorienproblems flüchtete.

Wenn ich nun vorhin von einer Akzentverschiebung sprach, die Fichtes Philosophie um die Jahrhundertwende erfuhr, ohne daß jedoch der wesentliche Lehrinhalt dadurch alteriert worden wäre, so ist das dahin zu verstehen: in der ersten Periode erscheint als das eigentliche Thema der WL. die Erkenntnis des Verstandes in seinen notwendigen Funktionsweisen, die Aufdeckung seiner notwendigen Handlungen. Später ist das eigentliche Ziel des philosophischen Wissens nicht mehr der Verstand, sondern jene wahrhafte Realität, von der der Verstand nichts weiß und nichts wissen kann, in der er aber seinen Grund hat: die Freiheit, die sittliche Weltordnung, Gott.

Es kann Ihnen nicht entgangen sein, wie innig diese beiden Fragestellungen im Systeme der WL. mit einander zusammenhängen; die Entwickelung der zweiten aus der ersten ist völlig einleuchtend: zuvor mußte das Verstandeswissen, das immer ein bedingtes Wissen ist, das sich stets zwischen Relationen bewegt, — zuvor mußte dieses durchschaut sein, ehe auf die Frage nach dem wesenhaften Inhalt eingegangen werden konnte, der allem Dasein in letzter Instanz zugrunde liegt. Ganz ohne Antwort war aber die Frage von allem Anfang an nicht gewesen. Die Freiheit, das absolute Ich: so hatte die erste Antwort gelautet. Dann hatten die beiden Einleitungen und die Sittenlehre gezeigt, wie das Individuum seines Teilhabens am Absoluten gewiß wird in der sittlichen Überzeugung, und von da aus hatten die Abhandlungen zum Atheismusstreit den Gedanken entwickelt, daß meine sittliche Überzeugung, das Gewisseste in mir und die Grundlage aller anderen Gewißheit, nur möglich ist unter der Voraussetzung einer transszendenten sittlichen Weltordnung.

So waren neue Gesichtspunkte gewonnen worden. Der Sinn des Satzes von 1794, daß das absolute Ich allen Gehalt in sich schließe, (vgl. oben S. 71 f.) war

deutlich geworden; die Gefahr einer abstrakt allgemeinen (und somit schließlich doch nur formalen) Auffassung war beseitigt. Aber trotz alledem und gerade darum weil das absolute Ich nun mit dem Gegenstand des Glaubens in Eins gesetzt war, war die Entgegensetzung von totem Wissen und lebendiger Realität nur um so eindrucksvoller geworden. Nicht in der philosophischen Erkenntnis der Argumente, durch die wir den Glauben an die göttliche Regierung ableiten, liegt die Religion — die Religion selbst wird nicht erkannt sondern erlebt. Religiöser Glaube ist Leben.

Allein obzwar getrennt — zusammenhanglos auseinandergerissen sind Leben und Wissen nicht: es gäbe kein Wissen, wenn es kein Leben gäbe. Die Philosophie will ja ihre Objekte nicht aus dem Nichts herausklauben, will sie nicht „erräsonnieren", sondern sie setzt sie voraus. Gerade weil Philosophie kein Leben zu erwecken vermag, setzt sie das Leben — unabhängig von ihr — voraus. So ist nicht in jedem Sinne das Wissen etwas absolut Erstes, sondern es weist uns zurück auf das ursprüngliche Leben, ohne das es selbst nicht möglich wäre. Fichte, der, wie schon öfter bemerkt, seine Terminologie immer wieder wechselte, nahm vom Jahre 1801 ab keinen Anstoß mehr daran, von einem absoluten oder reinen Sein zu sprechen. Hier bedeutet Sein nun nicht mehr die Kategorie der sinnlich wahrnehmbaren Existenz, es bedeutet überhaupt nichts Gegenständliches mehr, sondern es soll den Ursprung des Wissens bezeichnen: kein Objekt des Wissens, nichts, was gewußt werden kann, sondern das Leben, ohne das kein reales Wissen, keine Überzeugung möglich ist: das „absolute Sein" von 1801 ist der „absolute Gehalt" von 1794[1]), von dem wir schon wissen, daß er in jeder Überzeugung vorausgesetzt

1) Das vom „absoluten Sein" noch unterschiedene „Absolute" ohne hinzugesetztes Wort (S.W. II, 12 f.) ist die „absolute Tathandlung" der früheren Darstellung.

ist. Dementsprechend heißt es jetzt: „Der Anfang des Wissens ist reines [d. h. sinnlich nicht wahrnehmbares, kategorial nicht bestimmbares] Sein" (63). — Die Ausdrücke „Anfang" und „Ursprung" sind selbstverständlich nicht zeitlich zu verstehen. Als zeitlich verwirklichtes „Für-sich-sein des Ursprunges" ist der „Anfang" gerade dasjenige, was zuletzt eingesehen wird, nämlich erst, indem sich das Wissen selbst erfaßt und also vollendet. —

Ist aber hier nicht doch die Grundlage verlassen, auf der die frühere WL. stand? Wenn das Wissen aus dem Sein entspringt, ist es ja selbst nicht mehr ursprünglich sondern abgeleitet! Sind wir nicht beim „Dogmatismus", der das Ich auf ein Sein zurückführen will?

Wer so folgern wollte, würde etwas sehr Wichtiges außer acht lassen: das Wissen bleibt gegründet auf freies Tun nach wie vor: auch in der WL. von 1801 ist es absolut sein eigener Schöpfer; ob es überhaupt zu einem Wissen kommt oder nicht, ist durchaus freie Tat. Das absolute Sein ist niemals die zureichende Ursache dafür, daß etwas gewußt wird, sondern das Wissen entspringt schlechthin ursachlos [1]). Das Sein ist nicht die Ursache des Wissens, aus der dieses mit Notwendigkeit folgen müßte, sondern es enthält bloß die „reine Möglichkeit" (63), daß das Wissen sich setze. Der absolute Gehalt, der im Ich = Ich liegt, verwirklicht sich nicht selbsttätig zu der realen Gestalt, die er in der (in der Zeit erscheinenden) Überzeugung zu gewinnen vermag, sondern zu dieser Realisierung seiner selbst bleibt er im Verhältnis der „reinen Möglichkeit". Nur Freiheit gibt Realität, nur sie macht das Mögliche wirklich, nur sie schafft es, daß der ewige Gehalt der Weltwirklichkeit

1) Vgl. die „Grundlage d. ges. WL.": der zweite und der dritte Grundsatz sind nicht aus der absoluten Thesis ableitbar; sie setzen zwar diese Thesis voraus, aber auch sie sind Grundsätze, die wohl eingesehen, aber nicht abgeleitet werden können.

heraustritt in die Sinnenwelt und sich hier darstellt als Überzeugung, in der Form des Wissens. Freiheit also nach oben, nach der Seite der reinen Möglichkeit, aber nicht minder auch nach unten, nach der Seite der empirischen Möglichkeit, die im psychomechanisch geregelten Ablauf der Bewußtseinsinhalte gegeben ist. Auch die durch psychologische Notwendigkeit mit einander verbundenen Zustände meines Bewußtseins enthalten niemals den Grund dafür, daß sie im einen Fall mir zur Erkenntnis dienen, im andern Fall ungenützt wieder verschwinden; sie sind „lediglich die Bedingung, daß es nur überhaupt zu einem Wissen, seiner leeren und nackten Form nach, komme“ (155). Ein Zwang zum Wissen, zum Sich-selbst-fassen des Ich ist in jedem Sinne ein Unding. Das Ich ist seinem Wesen nach Freiheit. Man darf wohl sagen, daß das Wissen auf ein ursprünglicheres Sein zurückweise als auf die Möglichkeit, aus der heraus es wirklich geworden ist: aber man darf nicht sagen, daß Fichte das Wissen aus dem Sein ableite. Das Wissen ist unableitbar, absolut. Es hat im reinen Sein zwar den Grund seiner Möglichkeit, aber nimmermehr den seines Seins.

Wir sehen, wie sich die Lehre vom absoluten Sein sehr wohl mit der 1794 und 1797 so stark hervorgehobenen Absolutheit des Wissens und der Intelligenz verträgt, und wie es auch an Hinweisen auf das jetzt bestimmt herausgearbeitete Lehrstück in der früheren Zeit keineswegs fehlt. Nur treten sie naturgemäß etwas zurück, so lange die Hauptabsicht die Erkenntnis des Verstandes ist, die Darlegung der notwendigen Handlungen, in denen sich das Ich äußert.

Nun aber hat Fichte die Grenzen vorgerückt: die Erkenntnis des Verstandes ist der weniger interessante Teil der Aufgabe: Hauptsache ist das Erschauen jener Realität, von der die Verstandestätigkeit nur immer die Oberfläche erfaßt. Hierbei mußte es von grundlegender

Wichtigkeit sein, festzustellen, daß das Wissen zwar mit absoluter Freiheit entspringt — aber nicht aus dem Nichts sondern aus dem lebendigen Sein.

Das Wissen schafft absolut sich selbst, aber — wie Fichte hinzufügt — nur der Form nach: die Materie empfängt es durch das absolute Sein (vgl. 64). Dies sieht nun beinahe Kantisch aus, und wenn Fichtes absolutes Sein mit Kants Welt der Dinge an sich irgend etwas zu tun hätte, so hätten wir in der Tat die Kantische Unterscheidung von Form und Materie. In Wahrheit versteht Fichte, wie wir längst wissen, die beiden Ausdrücke ganz anders. Ich möchte hier auf eine Formulierung aus der Zweiten Einleitung in die WL. zurückgreifen: da wird unterschieden die Form der Ichheit, von der die WL. ausgeht, und das Ich als Idee, in dem „die vollständige Materie der Ichheit gedacht wird“; diese Idee soll das höchste Ziel des Vernunftstrebens darstellen (S.W. I, 516). Wenn Ihnen in der WL. von 1801 der Ausdruck „Materie“ begegnet, so denken Sie an diese „Materie der Ichheit“, an den wesenhaften Inhalt des Wissens und der Wirklichkeit, den der Verstand mit seinen Kategorien nicht zu sehen vermag, die wahrhafte Substanz des Daseins, ihre Bedeutung für das Ewige, ihre Bestimmung: diese ist es, die vom absoluten Sein gegeben wird.

Die Kategorien des Verstandes, die das sich selbst setzende Wissen in seinen notwendigen Handlungen erzeugt, sagen uns nichts von einer ewigen Bedeutung: sie lassen uns nur die Außenseite erfassen, durch sie verknüpfen wir das sinnlich Wahrnehmbare und machen es dadurch für den Verstand — zwar nie vollkommen, aber doch bis zu jeder beliebigen im Endlichen gesteckten Grenze — durchsichtig. Aber alles das, was uns der Verstand bieten kann, ist bloß die Form, in der der ewige Inhalt zur Darstellung kommen soll. Alle Bewältigung der Wirklichkeit durch den Verstand ist in

diesem Sinne rein formal. Gehalt, Materie hat das Wissen erst, wofern es in dem sinnlich Wahrnehmbaren nur die Schale sieht, die nicht um ihrer selbst willen da ist sondern um einer übersinnlichen Bestimmung willen.

Diese Schale, diese Form kann schon darum nicht um ihrer selbst willen da sein, weil sie in sich gar keine Existenzmöglichkeit hat. Alles dies sinnlich Wahrnehmbare, von dem der Verstand handelt, ist ein Relatives, Abhängiges, und die Division dieser Relationen durch den Verstand geht niemals auf.

Vom Relativen, sinnlich Wahrnehmbaren, Formalen gibt es darum keine Überzeugung im vollen Sinne dieses Wortes (vgl. oben S. 113). Alle Gewißheit, die es für den Verstand geben kann, ist eine bedingte (II, 86): die Gewißheit gilt nur, sofern etwas anderes als gewiß vorausgesetzt werden darf, und dieses weist in seiner Gewißheit wiederum zurück auf die Relationen, von denen es abhängig ist u. s. f. Dem Bedingten gegenüber kommt das Wissen nie zu sich selbst, nie zu einem Ende, sondern es wird in der Kette der Bedingungen immer fort getrieben, immer weiter zurück. Vom Endlichen als solchen gibt es keine Überzeugung.

Aber ein anderes ist das Endliche als solches, ein anderes das Endliche in seiner Beziehung auf das Ewige und Unendliche. Das Endliche wäre nicht da, wenn es nicht vom Unendlichen getragen wäre: und dieses Unendliche stellt sich dar im — Pflichtbewußtsein. Mein sittliches Bewußtsein sagt mir, daß diese endlichen Dinge, die ich in meiner Wirkungssphäre vorfinde, dazu da sind, damit ich dies und jenes mit ihnen anfange, — und hier gibt es Überzeugung. In meiner Überzeugung von meiner Pflicht ergreife ich die Materie, die wesenhafte Substanz der Wirklichkeit, das Sein, auf das alles Wissen zurückdeutet! Hier sehen Sie klärlich den immensen Abstand, der zwischen dem Sein in Fichtes späterer Philo-

sophie und allem Dinghaften und Dingansichhaften besteht[1]).

Indem dieses Sein als die Materie, die wahrhafte Substanz der Wirklichkeit anerkannt wird, wird zugleich völlig deutlich, was Fichte unter Form versteht: Alles, was wir sehen und greifen und kategorial begreifen können, alles das ist Form; denn alles das ist dazu da, daß es irgendwie eingefügt werde in den Zusammenhang der Erscheinungen, der die ewige Bestimmung des Daseins zu seinem Inhalte hat — nicht dem Verstande erkennbar und dem sinnlichen Auge, aber anschaubar jenem Vernunftwissen, das in der sittlichen Überzeugung sich selbst und seine ewige Einheit mit der wahrhaften Materie alles Wirklichen erfaßt hat.

Das formale Verstandesbegreifen führt nie an ein Ende. In der positiven Wissenschaft schreitet die Verstandeserkenntnis zu immer weiteren Relationen fort. Jedes Objekt setzt ein anderes voraus. Hier gibt es kein Ende und darum keine Überzeugung. Das materiale Vernunftwissen hat sein Ende gefunden: die ganze Formalität als solche ist in der WL. durchschaut: das Wissen weiß seine ewige Heimat, es kennt seinen Ursprung aus dem Sein und weiß, was dieses Sein ist: der Inbegriff der Materie der Ichheit.

Wir können das, was bloßes Objekt des Verstandes, was bloße Form ist, nicht aus der Welt hinwegschaffen, so daß wir ihren Gehalt unvermittelt zu erfassen bekämen: das Wesenlose, Vergängliche, Nichtige bleibt der „unabhebbare Schleier" (85), durch den wir das im höch-

---

1) Wo Fichte den Ausdruck „Ding an sich" ausnahmsweise in anerkennendem Sinne gebraucht, versteht er eben dieses „Sein" darunter. So schon 1794: die Dinge an sich werden gefühlt: S.W. I, 29, wozu bes. I, 279 f., 441, 489/90 zu vergleichen sind (s. auch oben S. 172 Anm.). Die unmittelbar gewisse Beziehung meiner Erlebnisse auf das Praktische ist das gefühlte Ding an sich die „Materie" der WL. von 1801.

sten Sinne Wirkliche erblicken. Aber wenn auch der Schleier bleibt — wir wissen, was hinter ihm liegt, und es gibt gar kein anderes (wirkliches) Wissen als eben dieses. Erst wenn sich das Wissen über sich selbst und diese Sinnenwelt erhoben hat, „erst da, jenseits der Welt, ist es Wissen. Die Welt, die man nicht will, fügt sich nur ohne sein Zutun hinzu" (87). Ob auch an die Form gebannt, hat so das „Wissen" doch die Form überwunden, die Besonderheiten der Erscheinung stören den Blick nicht mehr, es schaut die absolute Einheit, die ewig und unwandelbar jenseits alles Wissens Allem zu Grunde liegt. Jede flüchtige Erscheinung ist nur da, damit sie von ihrer Stelle aus den ewigen Zweck realisiere, der sich in der sittlichen Überzeugung offenbart. Die sittliche Überzeugung ist das, was schlechthin sein soll. Wo zwar die empirische Möglichkeit zu solcher Überzeugung, aber nicht die Überzeugung selbst ist, wo das Ich sich nicht im Bewußtsein von seiner sittlichen Bestimmung selbst erfaßt: da ist „alles scheinbare Treiben nichts als ein Abwickeln und endloses Wiederholen desselben reinen Nichts nach dem bloßen Gesetze eines formalen Wissens. Die auf einem solchen Standpunkte und in einer solchen Wurzel beruhen, existieren in der Tat nicht, treiben daher auch nichts, sondern sie sind in Grund und Boden nur Erscheinung. Das Einzige, was diese Erscheinung noch hält, sie auf Gott bezieht und in ihm trägt, ist die jenseits ihres [relativen] Wissens liegende bloße Möglichkeit, sich zum intelligiblen Standpunkte zu erheben" (156).

Reales Sein haben wir nur, sofern wir überzeugt sind; Überzeugung ist ein „Sich-substantialisieren des Wissens" (48; vgl. 153). In der Überzeugung fassen wir unser reales Selbst, und diese Realität ist — Gott: wir fassen uns nur in ihm, das Individuum erfaßt sich selbst in dem ewigen Einen, der kein Individuum, der nicht mehr „jemand" ist. Indem das Individuum sein

Selbst entdeckt, gibt es seine Individualität auf: für das absolute Wissen fallen die „besonderen Bestimmtheiten" der Individualität als lediglich formal hinweg (117), da gibt es keine „atomen Iche" (149). Das Einzige am Individuum, wodurch es metaphysische Bedeutung hat, ist sein Charakter als Prinzip einer schöpferischen Entwickelung zu höherem Leben (154), mit anderen Worten seine Fähigkeit aufzuhören, bloß individuelle Erscheinung zu sein. Darin besteht seine Realität, daß es sich und die Welt in Gott anschaut (155). —

In einem Sonnett (N.W. III, 347, S.W. VIII, 461/2) hat Fichte den Stimmungsgehalt dieser Lehre zu tiefem Ausdruck gebracht:

Was meinem Auge diese Kraft gegeben,
Daß alle Mißgestalt ihm ist zerronnen,
Daß ihm die Nächte werden heitre Sonnen,
Unordnung Ordnung und Verwesung Leben?

Was durch der Zeit, des Raums verworr'nes Weben
Mich sicher leitet hin zum ew'gen Bronnen
Des Schönen, Wahren, Guten und der Wonnen
Und drin vernichtend eintaucht all mein Streben?—

Das ist's! Seit in Uranias Aug', die tiefe
Sich selber klare, blaue, stille, reine
Lichtflamm' ich, selber still, hineingesehen:

Seitdem ruht dieses Aug' mir in der Tiefe
Und ist in meinem Sein — das ewig Eine,
Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen.

Zehnte Vorlesung.

Nicolai. Der Bruch mit Schelling. Die Wissenschaftslehre von 1804.

Schon einmal habe ich Gelegenheit genommen, Ihnen von Fichtes Kunst der satirischen Abfertigung eines oberflächlichen Gegners zu reden. Das Beste, was Fichte in dieser Beziehung geleistet hat, habe ich heute zu besprechen: es ist die aus dem Jahre 1801 stammende Schrift: Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen. Ein Beitrag zur Literargeschichte des vergangenen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts (S.W. VIII, 1—94).

Friedrich Nicolai, der wortreiche Vorkämpfer der aufklärerischen Seichtigkeit, der unermüdliche Gegner der neuen Werte, mit denen die Großen jener Tage — Goethe und Schiller, Kant und Fichte — die Sehnsucht nach einem geistigen Lebensinhalt zu befriedigen strebten: Friedrich Nicolai wird hier, nicht so sehr um seiner selbst als um des Zeitalters willen, dessen typisches Produkt er ist, aus Prinzipien konstruiert und damit begreiflich gemacht.

„Jedem nur festen und ausgebildeten Charakter liegt ein Prinzip der Einheit zum Grunde; und der Unterschied dabei ist nur der: ob der Besitzer dieses Charakters wisse, daß dies sein Prinzip sei, oder ob er es nicht wisse“ (8). Wer ein bloßes Produkt seines Zeitalters ist, geformt nur durch die Umstände, unter denen er geworden ist, weiß von dem Prinzip, dessen Darstellung er ist, nichts. Nur wer sich selbst mit Freiheit zu dem gemacht hat, was er ist, wer als selbständiges

Ich die Auseinandersetzung mit den Inhalten vollzogen hat, die sich an ihn herangedrängt haben: nur der weiß, nach welchem Prinzip er seinen Charakter gebildet hat. Wir haben, wie Sie sehen, die uns aus der Ersten Einleitung in die WL. bekannte Unterscheidung des Dogmatikers und des Idealisten, des bloßen Produktes der Dinge und des seiner selbst gewissen, des überzeugten Ich.

Friedrich Nicolai nun hat seinen Charakter durch das Ungefähr, durch Natur und Schicksal angebildet bekommen; „es ist daher gar nicht zu glauben, daß ihm der Grundsatz alles seines Denkens und Handelns je bekannt geworden“ (8). In Fichtes Schilderung wird er betrachtet als ein toter Mann. Sein Charakter ist abgeschlossen, man kann von ihm reden wie von einer Person aus vergangener Zeit (9). Zunächst wird der „höchste Grundsatz“ aufgestellt, „von welchem alle Geistesoperationen unsers Helden ausgegangen sind“: „Unser Held war seit seinen reifen Jahren der festen Meinung, . . . daß er alles, was in irgend einem Fache richtig und nützlich sei, gedacht habe, und alles dasjenige unrichtig und unnütz sei, was er nicht gedacht hätte oder nicht denken würde. . . . Alle seine Widerlegungen gingen von dem Hauptsatze aus: ich bin anderer Meinung; daher er denn zu diesem Hauptgrunde noch andre Nebengründe hinzuzufügen gewöhnlich unterließ“ (10).

Es ist die Aufgabe der WL., das Tatsächliche auf seine Gründe zurückzuführen, aus denen es eingesehen werden kann. Alles Faktische wird genetisch gemacht; auf die Frage nach dem Was folgt die nach dem Wie[1]. Ganz so, als handle es sich um den ernsthaftesten Zusammenhang, verfährt Fichte auch hier. Nachdem der höchste Grundsatz aufgestellt ist, folgt die Frage: „Wie unser Held zu diesem sonderbaren höchsten Grundsatze

1) Man vergleiche z. B. S. W. VI, 355/6.

gekommen sein möge" (11). In einer Epoche des Verfalls aller Gründlichkeit, als das elende Popularisieren an der Tagesordnung war, war Nicolai aufgewachsen. Es kam die Verbindung mit Lessing, mit dem vereinigt er einen kritischen Kreuzzug führen durfte. Lessing zog sich nach einiger Zeit zurück. Da beschloß unser Held, „die Sache in das Weitere zu treiben und sich selbst, sich allein, zum Mittelpunkte der deutschen Literatur und Kunst zu konstituieren. Die Allgemeine deutsche Bibliothek entstand. . . . Unser Held mag von dem sehr richtigen Vordersatze ausgegangen sein: der Redakteur eines die ganze Literatur und Kunst umfassenden periodischen Werks muß selbst die ganze Literatur und Kunst umfassen; muß, und zwar in jedem besonderen Fache, höher stehen und alles besser wissen als irgend einer seiner Zeitgenossen" (14).

Von dieser Prämisse aus ist Nicolai zu seinem höchsten Grundsatze gekommen.

Fichte zeigt weiter, „wie im allgemeinen dieser höchste Grundsatz im Leben unsers Helden sich geäußert habe" (18), indem Nicolai in der Schule seiner Bibliothek die größten Schriftsteller der Nation bildete. Nur einige wenige exzentrische Köpfe: Goethe, Schiller, Jacobi, Kant, die transszendentalen Idealisten suchten die ruhige Entwickelung der „bibliothekarischen Aufklärung" zu stören und wollten sich nicht in den von Nicolai vorgezeichneten Gang hineinfinden. Auch Lessing schlug leider in seinen späteren Jahren um und wurde rechthaberisch und unfolgsam.

Wenn Nicolai disputierte, so war es seinem höchsten Grundsatze zufolge sein einziges Augenmerk, die Wahrheit des Faktums festzustellen und dem Gegner den Ausweg des Ableugnens abzuschneiden (23). War dieser Punkt ins reine gebracht, so bedurfte es nur noch des Endurteils; Nicolai mißbilligte die betreffenden Taten oder Äußerungen: worauf den also Gezüchtigten nichts

übrig blieb als in sich zu gehen und ihre Fehler zu bereuen.

„Eine der allersonderbarsten Meinungen, zufolge jenes höchsten Grundsatzes," war die, daß er ein großer Philosoph sei. Und doch war sein Geist nur ein dürrer Chronikengeist, der sich nicht über die Erfahrung im allerniedrigsten Sinne zu erheben vermochte (26). Es ist schwer zu denken, daß nicht einer von seinen zahlreichen Freunden ihm gelegentlich „mit aller Bescheidenheit zu verstehen gegeben habe, daß er zwar in andern Geschäften des menschlichen Scharfsinns, in der Fähigkeit, die feinsten Machinationen der Jesuiten zu wittern, den seltensten Zuschnitt eines Predigerüberschlags oder einer Perrücke auszuspüren, seines Gleichen nicht habe; daß er aber in der eigentlich sogenannten höhern Philosophie nicht dieselbe Stärke besitze" (27). Allein da die Allgemeine deutsche Bibliothek auch das Fach der Philosophie umfaßte, so folgte, daß deren Redakteur, die Seele des ganzen Unternehmens, notwendig „der erste, untrüglichste und allumfassendste aller Philosophen sei". „Auch hier so wie allenthalben ging unser Held von dem Prinzip aus: ich, Friedrich Nicolai, bin anderer Meinung als ihr; und daraus könnt ihr ersehen, daß ihr unrecht habt. Er hat diesen höchsten Grundsatz seines spekulativen Systems mehrere Male in bestimmten Worten ausgesprochen, ohnerachtet er sonst mehr für den rhapsodischen als für den systematischen Gang war" (28).

Der nächste Abschnitt behandelt „eine andere fast noch unglaublichere Meinung unsers Helden von sich selbst, zufolge jenes höchsten Grundsatzes": die Meinung, daß er ein vorzüglicher Schriftsteller sei. Besonders ergötzlich ist die Charakteristik seines Witzes. „Wir teilen diesen Witz trichotomisch ein und finden an ihm eine vollständige Synthesis. Die erstere Art ist der repetierende Witz; wenn am Markte einer aus dem Pöbel vor dem ganzen herumstehenden Haufen einer Hökerin sagt:

‚du bist eine Diebin'; und diese sich zu dem Haufen wendet und schreit: ‚Ich bin eine Diebin, sagt er': Absolute Thesis des Witzes. Mit dieser Art pflegte unser Held seinen Widersachern die tiefsten Wunden zu schlagen; und die Schule der transszendentalen Philosophen soll allein daran sich zu Tode geblutet haben. — Die zweite Art des Witzes ist die der einfachen Retorsion; wenn jener sein Wort: ‚du bist eine Diebin' wiederholt, und die Hökerin ihm nun antwortet: ‚nein du, du bist ein Dieb': Antithesis des Witzes. Auch diese Art wußte unser Held vortrefflich zu handhaben und bediente sich derselben häufig. Endlich, die dritte Sorte ist die der spöttischen Retorsion; wenn unser Mann sein Wort nochmals wiederholt, und die Hökerin ihm antwortet: ‚ja du wärst mir der Rechte, daß du mir das sagen solltest, du sähst mir so aus, du hättest es auf dem Leibe': Synthesis des Witzes. Man muß es unserm Helden zum Ruhme nachsagen, daß er dieser letzten beißenden Sorte, ohnerachtet er auch sie sehr geschickt zu behandeln verstand, sich doch nur selten und nur gegen sehr eingewurzelte Schäden bediente. Dies war der Umfang seiner Schalkheit, und andere Sorten haben in seinen zahlreichen Schriften sich nicht gefunden" (34).

Wer wie Nicolai keinen anderen Zweck kennt als den, sich geltend zu machen und sein Übergewicht zu zeigen, weil er ein solches zu haben vermeint: dem „ist alles Forschen und Nachdenken lediglich Mittel zum Disputieren, keineswegs aber zur Auffindung einer bleibenden Wahrheit, die allem weitern Disput ein Ende mache. Eine solche Wahrheit, die da nun wahr sei und bleibe, ist ihm ein Greuel, er haßt sie und wütet gegen ihre Idee; denn wenn sie gefunden würde, so müßte ja auch er sich ihr unterwerfen und dürfte nichts gegen sie sagen" (49). Ein Nicolai kennt nur Meinungen. Seine Maxime war: man müsse allem widersprechen, damit der

Disput, die Bestimmung des menschlichen Geistes, nicht ins Stocken gerate: „Darum waren Protestantismus, Denkfreiheit, Freiheit des Urteils seine beständigen Stichworte. Sein Protestantismus nämlich war die Protestation gegen alle Wahrheit, die da Wahrheit bleiben wollte“ (49/50). Daher seine Feindschaft gegen die neue Philosophie, der es ernst war, „das Zeitalter zum Redestehen und zur Entscheidung zwischen Ja oder Nein zu bringen“ (50/1).

Nicolai, das bloße Produkt des Zeitalters, ist blind gegen alles selbstbewußte Tun des Ich. Er steht da in absoluter Oberflächlichkeit und totaler Seichtigkeit (52). Wie ist es zugegangen, daß ein solcher Mann dennoch einigen Einfluß auf sein Zeitalter gehabt? „Den Menschenkenner kann dies sonderbare Phänomen nicht befremden, wenn er nur weiß, daß unser Held bei seiner extremen Dummheit zugleich einer der rührigsten und der allerunverschämteste unter seinen Zeitgenossen war. . . . Es ist kein Zweifel, daß auch ein Hund, wenn man ihm nur das Vermögen der Sprache und Schrift beibringen könnte, und die Nicolaische Unverschämtheit und das Nicolaische Lebensalter ihm garantieren könnte, mit demselben Erfolge arbeiten würde, als unser Held. Möchte man sich immer anfangs an seiner Hundenatur stoßen, wie man sich eben auch an die Nicolainatur unsers Helden stieß. Wenn er sich nur nicht irre und schüchtern machen ließe, dieser Hund, wenn er nur das Gesagte immer wieder sagte und fest dabei bliebe und unermüdet schrie und schriebe, er habe doch recht, und alle andern hätten unrecht; wenn er sich wohl gar noch durch den Gedanken begeistern ließe, daß er schon als ein bloßer unstudierter Hund dies einsähe, wie Nicolai sich auch immer damit gebrüstet, daß er als ein unstudierter Bürgersmann alles dies wisse: so wäre uns gar nicht bange, daß nicht dieser Hund sich einen sehr verbreiteten Einfluß verschaffen sollte. Seine Theorien

würden das Zeitalter ergreifen, ohne daß man sich eben erinnerte, daß sie von unserm Hunde herkämen; es würde eine Ästhetik entstehen, nach welcher jeder Spitz die Schönheit einer Emilia Galotti kunstmäßig zerlegen und die Fehler in Hermann und Dorothea so fertig nachweisen könnte, als es jetzt nur Garlieb Merkel vermag; und die Bibel würde endlich von allem noch übrigen Aberglauben gereinigt und so ausgelegt werden, wie ein aufgeklärter Pudel sie verständig finden und wie er selbst sie geschrieben haben könnte" (59—61).

Das letzte Kapitel der Schrift ist überschrieben: „Von den letzten Taten, dem Tode und der wunderbaren Wiederbelebung unsers Helden" (89). Das nur bruchstückweise publizierte Manuskript ist, wie Fichtes Sohn mitteilt, „aristophanischer Derbheiten voll"; da in dem Gedruckten die berühmten Blutigel Erwähnung finden, kann man ungefähr ahnen, in welchen Tönen das Ganze ausklingen sollte. —

In der Kritik der reinen Vernunft hat Kant am Schluß der transszendentalen Analytik einen merkwürdigen Zusatz gemacht: er hat das Nichts nach den Regeln seiner Systematik behandelt, es unter die Gesichtspunkte der Quantität, Qualität, Relation und Modalität gestellt und eine „Tafel der Einteilung des Begriffs von Nichts" entworfen. Kant meint, die Sache sei an sich von nicht sonderlicher Erheblichkeit, der Vollständigkeit halber solle sie aber nicht übergangen werden.

Ich möchte Fichtes Konstruktion des Nicolai ähnlich einschätzen — abgesehen dabei natürlich von dem literarischen Interesse, das uns Fichte für diese Schrift abnötigt. Allein was das Wissenschaftliche daran angeht, so ist es gleichfalls „an sich von nicht sonderlicher Erheblichkeit", aber es vervollständigt das Werk der WL. in sehr willkommener Weise: es führt mit ernsthaftester Konsequenz eine Phänomenologie der Nichtigkeit vor. Friedrich Nicolai ist bloß Repräsentant: das wirkliche

Objekt ist die geistlose, in sich nichtige, bloß verständige Aufklärung. In der vernunftlosen und darum gehaltlosen Aufklärung hat sich der stets widersprechende Verstand, der nur an der Oberfläche des Wirklichen hingleitet und bloß die hohle und für sich wertlose Form der Realität, aber nicht das Reale selbst ergreifen kann: in der Aufklärung hat sich der Verstand zum Prinzip aller Wertbeurteilung aufgeworfen. Das ist der Sinn jenes „höchsten Grundsatzes, von welchem alle Geistesoperationen unsers Helden ausgegangen sind“: nur was der an der „absoluten Oberfläche“, am „nackten abgerissenen Faktum als solchem“ (52) klebende Verstand gedacht hat oder denken würde, ist das Richtige. Was Fichte in der Schrift darstellt, ist also die vernunftlose Verständigkeit, und Sie sehen, wie eng sich dieses Thema mit dem Grundgedanken der WL. berührt, wie sie Fichte im selben Jahre (1801) aufgezeichnet hat. —

Die beiden nächsten Jahre 1802 und 1803 sind nur dürftig erhellt. Ein bedeutungsvolles Ereignis war für Fichte der zu Anfang des Jahres 1802 perfekt gewordene, übrigens schon seit längerer Zeit drohende Bruch mit Schelling. Es sind philosophische Diskussionen gewesen, die den Bruch herbeigeführt haben. Alles das Persönliche, was sich — namentlich auf Fichtes Seite — in recht unschöner Weise in dem Streit geltend gemacht hat, hat seinen Ursprung in dem Gegensatz der WL. zur Naturphilosophie. Für die Reinheit der Fichtischen Lehre ist die bewußte Trennung von Schelling nur heilsam gewesen. Denn wenn auch bei Fichte von Anfang an die Neigung zur poetisch anthropomorphisierenden und dadurch metaphysisch hypostasierenden Naturauffassung so gut wie völlig fehlt, so war er sich doch über die totale Unvereinbarkeit der WL. mit den naturphilosophischen Spekulationen ursprünglich nicht in vollem Maße klar gewesen. Daß ein einfühlendes Verstehen des Alllebens der Natur nichts ist als Phantastik

und Schwärmerei, daß Naturerkenntnis kein anderes Ziel hat als die Aufstellung eines Einheitsgesetzes, unter welchem die Erscheinungen befaßt werden können, und daß hierbei notwendig von diesen Erscheinungen ausgegangen werden müsse (vgl. S. W. VII, 117): diese Kantische Auffassung der Natur hat sich Fichte mit klarer Entschiedenheit doch erst zu eigen gemacht, als ihm der Weg Schellings als Abweg deutlich geworden war. Ja, bei Fichte ist dieser mit der Auffassung der heutigen Naturwissenschaft übereinstimmende Gedanke einer durchaus nüchternen, lediglich die Erscheinungen als solche anerkennenden Naturforschung noch sehr viel inniger mit der philosophischen Gesamtanschauung verwachsen als bei Kant: denn nach Kant stecken hinter oder in den Erscheinungen der Natur noch die Dinge an sich: für Fichte ist die Natur ausschließlich Erscheinung, ihre Objekte sind durchaus nichts anderes als das, was auch die moderne positivistische Naturforschung in ihnen sieht und sucht.

Als der Gegensatz zwischen WL. und Naturphilosophie erkennbar geworden war, im Jahre 1801, trat Hegel mit einer Arbeit auf den Plan: Differenz des Fichtischen und Schellingschen Systems der Philosophie, in der er für Schelling Partei nahm. Er charakterisiert das Drängen der jugendlichen Welt — auch Schleiermachers Reden über die Religion zählt er zu den Zeugnissen des neuen Geistes — er charakterisiert dieses Drängen als „das Bedürfnis nach einer Philosophie, von welcher die Natur für die Mißhandlungen, die sie in dem Kantischen und Fichtischen Systeme leidet, versöhnt, und die Vernunft selbst in eine Übereinstimmung mit der Natur gesetzt wird . . . eine Einstimmung dadurch, daß sie sich selbst zur Natur aus innerer Kraft gestaltet" (S.W. I, 165). Diese Worte bezeichnen mit vollkommener Deutlichkeit den entscheidenden Punkt. Es war die scheinbare Paradoxie der

These, daß die Natur bloß Erscheinung, daß die letztgiltige Realität schlechterdings nicht die Natur sein solle, woran man Anstoß nahm. Man vermochte nicht einzusehen, daß alles Objektive, alles in irgend einem Sinne Gegenständliche, Dinghafte, Daseiende zur Bedingung seiner Möglichkeit das Subjekt, das Ich habe; man vermochte nicht einzusehen, daß wir uns selbst auf keine Weise aus dem Dinghaften ableiten, uns durchaus nicht als ein Stück Lava im Monde denken können, — und es lag am Tage, daß jenes Unvermögen an Kant und Fichte Rache nehmen mußte. Freilich glaubten Schelling und Hegel, einen höheren Standpunkt eingenommen zu haben, indem ja die Vernunft zum Prinzip des Naturlebens gemacht wurde: die Vernunft gestaltet sich auf einer tieferen Entwickelungsstufe zur Natur; im Selbstbewußtsein des Menschen stellt sie sich nur auf einer höheren Stufe dar. Der Nonsens einer Entwickelung des Bewußtseins aus dem Bewußtlosen scheint damit beseitigt: es gibt gar kein absolut Bewußtloses. Allein hiergegen durfte Fichte nicht nur sagen, daß diese Verlebendigung der Natur eben Schwärmerei sei, nicht aber Wissenschaft, sondern vor allem auch, daß bei dieser ganzen Auffassung die Vernunft „ursprünglich objektiviert" werde (N.W. II, 95). Es fehlt den Naturphilosophen die kritische Besinnung, daß die Vernunft das schlechthin Nicht-Objektivierbare ist: die Vernunft habe ich bloß, indem ich sie unmittelbar lebe; wenn ich von ihr spreche, so muß ich sie behandeln, als ob sie ein Etwas wäre, — und jedes Etwas steht bereits unter dem Gesetz der Vernunft. Die Vernunft selbst ist gar kein Etwas. Wenn ich vom Ich rede, so rede ich notwendig daran vorbei, und nur wenn ich mir dessen bewußt bin, daß ich das Ich nur im lebendigen Tun unmittelbar erfasse: nur dann habe ich Aussicht, im Reden vom Ich den unvermeidlichen Fehler der Objektivierung stets wieder zu korrigieren, so daß ich weiß, wie ich das meine, was die

vergegenständlichende Sprache nicht ausdrücken kann. Dann aber muß sich von selbst jeder Gedanke verbieten, die Natur als eine Lebensform der Vernunft aufzufassen. Hier spricht man zwar von der Vernunft, aber man hat sie sich entfremdet und ist um nichts besser daran als beim Dogmatismus alten Stils. —

Der Bruch Fichtes mit Schelling vollzieht sich im Januar 1802. Aus den folgenden elf Monaten dieses Jahres und aus dem nächsten Jahre sind nur ganz wenige Briefe bekannt, die über Fichtes Leben Aufschluß geben. Wir entnehmen daraus, daß er sehr fleißig an der WL. arbeitete, „gesund und vergnügt" war, und daß sich sein gesellschaftlicher Verkehr auf einen kleinen Zirkel beschränkte (Leb. u. Briefw. II, 393, 402/3). Seinen Lebensunterhalt hatte er teils aus dem Ertrag seiner Schriften, teils aus Vorlesungen, die er „vor fremden Adeligen, Doktoren und einheimischen Staats- und Geschäftsmännern, Geheimräten u. s. w." hielt (a. a. O. 558). Es ging im Haushalt etwas knapp her. Im Sommer 1803 schrieb Fichte an Schiller und bat ihn, ihm jemanden zu besorgen, der ihm die Hypothek von 1100 Talern, die er noch auf seinem ehemaligen Hause in Jena stehen hatte, gegen 1000 Taler bar Geld abnähme. Die Briefe, die er damals mit Schiller wechselte, sind darum von besonderem Interesse, weil sie in Anknüpfung an Goethes Drama ‚Die natürliche Tochter' sehr bedeutsame ästhetische Erörterungen enthalten. Was Fichte hierüber schreibt, verrät große ästhetische Feinfühligkeit und ein sehr klares Urteil über künstlerische Dinge. Fichte hat ästhetische Fragen nur selten gestreift. Was in diesen Briefen an Schiller aus dem Jahre 1803 steht, gehört sicher zum Wertvollsten davon. Seinen eigenen poetischen Erzeugnissen gegenüber, von denen wohl mehrere in diese Zeit fallen dürften, hat Fichte nicht viel kritisches Vermögen besessen: nur von ganz wenigem kann man sagen, daß es gelungen sei. —

Wir kommen zum Jahre 1804. Hier haben wir wieder eine Darstellung der Wissenschaftslehre, d. h. die sehr ausführliche Niederschrift, die sich Fichte zum Zweck einer Vorlesung gemacht hat (N.W. II, 87—314). Unter dem 31. März schreibt er an Jacobi: „Die WL. glaube ich durch mein letztes Arbeiten auch in der äußern Form vollendet und bis zum höchsten Grade der Mitteilbarkeit mich bemächtigt zu haben, aber ich werde sie diesem Zeitalter nie im Drucke vorlegen, sondern nur mündlich an die, welche den Mut haben, sie an sich zu nehmen, sie mitteilen. Von allem, was da vorgeht, bewegt mich nichts und wundert mich nichts, und ich erwarte noch weit Heilloseres; denn ich glaube, unser Zeitalter, als das Zeitalter der absoluten Verwesung aller Ideen, sattsam begriffen zu haben. Dennoch bin ich fröhlichen Muts; denn ich weiß, daß nur aus dem vollkommenen Ersterben das neue Leben hervorgeht" (Leb. u. Briefw. II, 176).

Was das erste betrifft, Fichtes Meinung, die faßlichste Form der Darstellung nun gefunden zu haben, so dürfte dies wohl auf einer Selbsttäuschung beruhen. Zum mindesten erwecken die Kollegnotizen den Eindruck vieler überflüssigen Umständlichkeit und eines ausgedehnten Nicht-vom-Flecke-rückens. Daß die Terminologie wieder eine andere ist, als sie 1801 gewesen war, versteht sich vielleicht bei Fichte von selbst. Aber diesmal hat man das Gefühl, als wäre sie absichtlich so unbequem wie möglich gemacht worden. Man kommt sich vor wie jener Jüngling, der am Grenzstein des angestammten Erbes von seinem Vater eine Ohrfeige bekommt, damit er die Stelle nicht vergißt: so wird man von Fichte gequält mit wunderlichen Ausdrucksweisen, und wenn man sich mühsam zum Verständnis durchgearbeitet und eingesehen hat, warum gerade dieses seltsame Wort gewählt ist: dann erkennt man allerdings zumeist auch, daß der Ausdruck in irgend einer Rücksicht

unübertrefflich präzis ist, und man vergißt und verwechselt ihn nicht wieder. Aber am Ende ist man doch der Meinung, daß es zur Sicherung der Grenzen auch weniger schmerzhafte Methoden geben dürfte. Stellenweise allerdings, namentlich in den einleitenden Vorlesungen, ist die Darstellung von wunderbarer Klarheit. Betrachtet man aber das Ganze, so ist zu sagen: die formalen Übelstände sind groß, der inhaltliche Wert jedoch ist so bedeutend, daß sich die Mühe des Studiums reich belohnt.

In der mitgeteilten Stelle aus dem Briefe an Jacobi verdient noch ein weiteres Moment unsere Aufmerksamkeit: die Charakteristik des Zeitalters. Mit gleichartigen Betrachtungen setzt die Darstellung der WL. selbst ein: Der Grundzug des Zeitalters ist der, daß das Leben nur historisch und symbolisch geworden ist; zu einem wirklichen Leben kommt es nur selten. Das ganze Leben ist zur fremden Geschichte verblaßt. Auch das Denken hat kein Leben mehr in sich, sondern man weiß nur noch, daß es Leute gegeben hat, die wirklich gedacht haben, man merkt sich wohl auch, was dieser und was jener gedacht hat. Aber der Entschluß, selbst zu denken, ist unzeitgemäß geworden. Alles Leben, auch das lebendige Denken, ist nur noch historisch. Daher die absolute Gleichgiltigkeit gegen die Wahrheit.

Wahrheit, Überzeugung ist gerade dasjenige, was auf keine Weise historisch aufgenommen werden kann. Lebendige Wahrheit gibt es nur durch eigene Tat. Und von dieser Art ist die ganze WL. Von ihr kann man überhaupt nichts historisch wissen. Wer sich etwas von ihr nur historisch eingelernt hat, der hat an diesem Memorierstoff nichts als leeren Schall. Von der WL. kann man nur dadurch etwas wissen, daß man die Bedingungen der Einsicht mit aller Energie des geistigen Lebens in sich erzeugt. Diese Bedingungen der Einsicht will uns Fichte zeigen: die Einsicht selbst aber tritt bloß

dann in uns ein, wenn wir selbsttätig die uns gezeigten Bedingungen vollziehen (90).

So steht eindringlich das Problem des Wissens an der Schwelle der Fichtischen Darstellung. Der Glaube, daß es eine Wahrheit gibt, eine Wahrheit, die nur so sein kann, wie sie ist, wird von uns gefordert. Und dieser Glaube ist kein blinder Glaube; sondern bei dem, der ihn hat, gründet er sich auf eine unmittelbare Tat: die Tat der Besinnung auf sich selbst. Wer diese Tat nicht getan hat, wem die Wahrheit zur Geschichte der Meinungen geworden ist, der weiß nichts vom Wissen — die WL. ist nicht für ihn da.

Es ist die Aufgabe der WL., alles in Wissen aufzulösen und nichts unbegriffen zu lassen. Soll dies heißen, daß die WL. überhaupt nichts Unbegreifliches zugeben will? Nein. Aber es soll heißen, daß das Unbegreifliche nur insofern zugegeben wird, als es in der Notwendigkeit seiner Unbegreiflichkeit eingesehen ist. Dem Unbegreiflichen gegenüber hat die WL. die Aufgabe, zu zeigen, warum es unbegreiflich ist, — sie hat es als unbegreiflich zu begreifen — und in diesem Sinne gibt es in der Tat kein Problem, das nicht von der WL. müsste begriffen werden können (104 f.).

Einsicht, Überzeugung — so haben wir vorhin gehört, und ich denke, daß jeder von uns es nicht bloß als Fichtes historische Meinung aufgenommen sondern es selbst eingesehen hat — Einsicht gibt es nur im lebendigen Denken. Einsicht ist nur, sofern sie sich lebendig in uns vollzieht. Fichte bezeichnet die Einsicht als „reines Licht". Dieses Licht ist nur, inwiefern es lebendig in uns einsieht. „Nur im lebendigen Sich-darstellen, als absolutes Einsehen, ist das Licht, und wen es nicht also ergreift und erfaßt, . . . der kommt nie zu dem lebendigen Lichte, wiewohl er einen scheinbaren Stellvertreter desselben haben mag" (138).

Indem wir etwas einsehen, gehen wir in dem Lichte

auf, verschwinden in ihm, sind identisch mit dem Lichte. Ganz etwas anderes ist es mit der Betrachtung des Lichtes. Für die WL. ist das Licht Objekt; das Licht objektivieren heißt aber: es töten, heißt: das Leben ersticken, das im lebendigen Wissen, im lebendigen Einsehen lebt. Indem wir das Licht begreifen wollen, müssen wir es sozusagen aus uns heraussetzen, um es betrachten und untersuchen zu können. Das Licht ist aber nur, sofern es in uns ist. Aus uns herausgesetzt ist es nicht mehr Licht, nicht mehr Leben.

Durch diese Erwägung haben wir festgestellt: das Leben des Lichtes ist das schlechthin Unerkennbare, weil es nur im Erkennen, im Akt des Erkennens selbst ist; es geht in keinen Begriff ein, es ist unbegreiflich. Aber wir haben diese Unbegreiflichkeit in ihrer Notwendigkeit eingesehen.

Das Licht, die lebendige Einsicht ist der Grund aller Erkenntnis, der Grund eines jeden Begriffes; aber es selbst entzieht sich der Begreiflichkeit. Begreifen können wir es erst, nachdem wir es seines ursprünglichen Lebens beraubt haben. Und besinnen wir uns nun, daß alle Realität nur in der Unmittelbarkeit liegt, in der wir sie erleben, so sehen wir, daß der vom Verstand gebildete Begriff unfähig ist, die wirkliche Realität zu erfassen: an der Realität geht der Begriff zu Grunde; indem er sie umspannen wollte, zeigte sich, daß er von der Oberfläche der Objektivität nicht loskam: der Gehalt der Weltwirklichkeit, die wahrhafte Realität ist ihm unzugänglich. An ihr hebt der Begriff sich selbst auf: „Die ganze Realität als solche ist überhaupt nichts mehr, als die Grabstätte des Begriffes, der am Lichte sich versuchen wollte" (151).

Der „Begriff der Realität, des innern materialen Gehaltes des Wissens, ist daher nur die Negation der Einsicht" (162). „In der Wahrheit ist es freilich keine Negation sondern die allerhöchste Position; aber in der

Wahrheit begreifen wir es eben auch nicht, sondern wir haben es und sind es" (162/3).

Solches Leben in der Wahrheit, im wahrhaften Gehalt der Realität ist nach Fichte allein wirkliches Dasein, ein Dasein, das mehr ist als bloße Erscheinung, mehr als bloßes Objekt des Begreifens. Wem das Leben bloß historisch geworden ist, wer nicht selbst in der Wahrheit lebt, der ist ein bloßes Objekt, — der kann begriffen werden, wie Nicolai begriffen worden ist. Wahrhaftes Dasein ist etwas anderes als bloße Erscheinung, bloßes Objekt-sein; wahrhaftes Dasein ist selbsteigenes Leben, Leben im Lichte — Leben in Gott. Denn das Licht ist das absolut Selbständige: nicht für das tote Sein (als welches ein Subjekt voraussetzen würde), sondern für das lebendige Licht nimmt Fichte den höchsten Namen in Anspruch.

Als ich vom Atheismusstreit sprach, erwähnte ich jene mißverständliche Auffassung, wonach Fichte gelehrt hätte, wir Menschen machten erst Gott durch unser sittliches Tun, — ein Mißverständnis, das durch Fichtes Formulierung, Gott sei die sittliche Weltordnung, hervorgerufen war. Hier (147) polemisiert Fichte ausdrücklich gegen diese Meinung und bezeichnet sie ganz richtig als „sinnlos". Philosophie muß Einheit suchen. Der Dualismus kann nicht das letzte Wort sein. Wenn aber die Philosophie mit dem Suchen der Einheit Ernst machte, so sah sie sich vor der Schwierigkeit, „daß entweder wir zu Grunde gehen mußten, oder Gott. Wir wollten nicht, Gott sollte nicht!" Spinoza hat klar gesehen, daß wir uns der Vernichtung unterziehen müssen: in seinem System geht alles einzelne Sein unter in der Einheit Gottes. Darin hatte Spinoza recht. Nun aber hat Spinoza sein Absolutes objektiviert. Gott wird ihm Substanz, ein Sein, das nicht lebendiges Licht ist. Hier geht die WL. über ihn hinaus. Wie er, leugnet auch sie die selbständige Existenz des endlichen Seins: „Alle

Individuen sind in der Einen großen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen" — so hieß es schon 1794. Aber nicht Substanz ist für die WL. die große Einheit, sondern Licht und Leben — die sich selber klare Lichtflamme, wie Fichte in dem Sonnett sagte, das ich Ihnen am Ende der vorigen Stunde vorgetragen habe.

Fichtes Gottesbegriff kann weder als pantheistisch noch als theistisch charakterisiert werden: er läßt diesen Gegensatz unter sich. Man muß, um ihn zu verstehen, der Unterscheidung von bloßer Erscheinung und wahrhaftem Dasein eingedenk sein. Die bloße Erscheinung ist unlebendig, wahrhaftes Dasein ist Dasein Gottes, ist Leben in Gott. Die Natur ist bloße Erscheinung, sie zählt metaphysisch überhaupt nicht, sie ist bloßes Objekt, Objekt des Wissens und Objekt des Handelns, Sphäre der Betätigung. Nun gehört ja alles, was da ist, zur Natur. Überall, wohin wir blicken, sehen wir naturhaft Vergängliches. Alles, was der Verstand mit seinen Kategorien umspannt, gehört zur Natur, ist Objekt, ist Erscheinung. Aber was Erscheinung ist, braucht darum noch nicht bloß Erscheinung zu sein. In ihr kann das Licht ins Dasein getreten sein, sie braucht nicht in sich tot zu bleiben, sondern in ihr kann Gott leben. Überall, wo wahrhaftes Leben ist, da lebt Gott: es gibt kein anderes Leben als das Leben des ewig Einen. Zu diesem Leben aber kommt es im persönlichen Menschendasein nur dadurch, daß alle falsche Liebe, alle Liebe zum individuellen Selbst, alle Liebe, durch die das Individuum sich selbst als wirkliche Realität behaupten möchte, — daß all diese nichtige Liebe ausgetilgt wird. Das Individuum ist nichts für sich, und es darf nichts für sich sein wollen. Es muß mit all seiner Liebe zu sich selbst und allem Indviduellen und Vergänglichen untergehen: dann wird es erfüllt von der Liebe des Absoluten oder Gottes und kommt darin zur Ruhe und Seligkeit (127 f.):

„ . . nur von euch geschieden
Geht ihr ein in seinen Frieden“ (S.W. VIII, 463).

So ist die wirkliche Existenz das Dasein Gottes —; das Dasein Gottes ist aber keineswegs identisch mit dem, was wir mit unsern Sinnen sehen und fühlen und mit dem Verstande begreifen; sondern das sinnlich Wahrnehmbare und vom Verstand Begreifbare ist die bloße Erscheinung, das Vergängliche, das Vorübergehende. Gott ist nur da, wo wahrhaftes Leben ist; wo das Individuum in der Welt die Sphäre erkennt, die dazu da ist, daß sich das Göttliche in ihr darstelle, wo es die Welt im Lichte sieht, im Lichte ihres Zweckes, ihrer Bestimmung, im Lichte des absoluten Wissens; wo es die Liebe zu seinem individuellen Dasein ausgelöscht hat und aufgegangen ist in der Liebe Gottes.

Leben — Licht — Liebe — — wohin sind wir geführt worden?![1])

In der 25. Vorlesung setzt Fichte auseinander, wie die WL. zeigt, daß aller Wert nur im absoluten Wissen ruht. Alles Dasein hat seinen Grund in dem absoluten Zweck, zu dem es da ist, das absolute Wissen erkennt unter diesem Zweckgesichtspunkt. Absolutes Wissen ist das Wissen der sittlichen Überzeugung, das Wissen davon, wozu ich da bin und wozu ich in diese Sphäre möglicher Betätigungen hineingesetzt bin. Im Anschluß hieran heißt es dann bei Fichte: „Dieses Resultat: nur das rechte Wissen . . hat Wert, ist nun sehr anstößig in unserm bloß auf äußere Werktätigkeit berechneten Zeitalter, und würde demselben ohne Zweifel als eine große Neuerung erscheinen. Merkwürdig ist es, daß diese

1) Die Termini Leben, Licht, Liebe tauchen allerdings auch schon vor dem Jahre 1804 auf: in der „Bestimmung des Menschen“ sind sie bereits alle verwendet (vgl. z. B. S.W. II, 196, 229, 303). Aber es kann keinem feinfühligen Leser entgehen, daß es ‚drei Worte inhaltsschwer‘ doch erst von 1804 an sind. Der Versuch, den wesentlichen Inhalt der „Bestimmung des Menschen“ um sie zu gruppieren, würde meskin sein.

Lehre gerade die uralte, die des Zeitalters hingegen eine Neuerung ist. . . Im Christentume, . . wovon ich mehrmals geäußert, daß dasselbe in seinen Quellen mit der durchgeführten Philosophie vollkommen übereinstimme, besonders in der Urkunde desselben, die ich für die lauterste halte, ist der letzte Zweck der, daß der Mensch zum ewigen Leben, zum Haben dieses Lebens und seiner Freude und Seligkeit . . komme. Worin besteht denn nun das ewige Lebeh? Dies ist das ewige Leben, heißt es [hier zitiert Fichte mit leiser Variation Joh. 17,3], daß sie dich, und den du gesandt hast, . . . erkennen; bloß erkennen; und zwar führt nicht etwa nur dieses Erkennen zum Leben, sondern es ist das Leben" (291).

Fichte nennt Johannes in dieser ganzen WL. von 1804 noch gar nicht. Aber er spricht von der Urkunde des Christentums, die er für die lauterste hält, und zitiert einen Vers aus dem Johannesevangelium. Und zum terminologischen Bestand gehören in bedeutsamer Weise die Worte Leben, Licht, Liebe.

Die Beeinflussung durch Johannes ist wohl die tiefstgehende, die der fest auf seinem eigenen Weg beharrende Denker seit der Konzeption der WL. erfahren hat[1]).

1) Daß die WL. von Anfang an eine Reihe prinzipieller Berührungspunkte mit der Theologie des Johannes aufweist — die freilich Fichte fürs erste noch nicht als solche zum Bewußtsein gekommen waren — ist unbestreitbar. Auch würde Johannes nie Einfluß auf Fichte gewonnen haben, wenn es sich anders verhielte. Die ursprüngliche Verwandtschaft ist besonders charakterisiert durch die wesentliche Übereinstimmung des Johanneischen Wahrheitsbegriffes (über diesen vgl. W. Lütgert, Die Johanneische Christologie, Gütersloh 1899, 105 f., 120) mit dem Fichtischen Begriff des absoluten Wissens. Gewiß ist das, was Johannes von der Wahrheit sagt, keine Philosophie; aber auch bei Fichte ist das absolute Wissen zunächst noch keine solche: es ist nichts als eine grundlegende Überzeugung, die wesentlich dem Glauben an die „Wahrheit" im Johanneischen Sinne entspricht. Die WL. entsteht erst dadurch, daß diese Überzeugung durch einen Akt der Freiheit zum philosophischen Problem gemacht wird.

Darüber, in wie weit mit ihr etwas Neues in die Fichtische Philosophie eintritt, werden wir noch zu reden haben. Für diesmal nur so viel, daß vom Jahre 1804 ab alle Arbeiten Fichtes die Spur dieses Evangeliums tragen, so daß ich darum das letzte Jahrzehnt von Fichtes Leben als seine Johanneische Periode bezeichnen möchte. Wann dieser Einfluß einsetzt, vermag ich, da die Jahre 1802 und 1803 keine wissenschaftliche Publikation und auch keine sonstigen in dieser Hinsicht charakteristischen Dokumente aufzuweisen haben, nicht genau zu bestimmen. Doch vermute ich, daß die erste und entscheidende Berührung nicht allzu lange vor Abfassung der WL. von 1804 stattgefunden hat. Ohne Zweifel hat sich Fichte in den folgenden Jahren noch tiefer in die Johanneischen Gedanken hineingelebt. Die WL. von 1804 bedeutet erst einen Anfang.

Dieser Anfang ist wesentlich dadurch gekennzeichnet, daß Fichte bei Johannes die Identifikation des ewigen Lebens mit dem Erkennen Gottes gefunden hat. Das war es, was ja auch die WL. wollte: ein Durchschauen des Verstandes, um jene Realität zu erfassen, die der Verstand verbirgt. Die Wissenschaftslehre ist in ihrer letzten Absicht Theologie — im genauesten Sinne des Wortes.

Dementsprechend erklärt Fichte, nachdem er die betreffende Johannesstelle zitiert hat, wonach das ewige Leben die Erkenntnis Gottes ist: „So ist auch fernerhin und nach diesem Prinzip ganz konsequent in allen Jahrhunderten und in allen Formen des Christentums gedrungen worden auf den Glauben, d. h. auf die Lehre der wahren Erkenntnis des Übersinnlichen, als die Hauptsache und das Wesentliche; erst seit einem halben Jahrhunderte, nach dem fast gänzlichen Untergange wahrer Gelehrsamkeit und tiefen Denkens, hat man das Christentum in eine Klugheitslehre und Klugheitssittenlehre verwandelt" (291).

In der Theologie der Gegenwart ist es ein Streitpunkt, ob der rein formelle Glaube als solcher wert zu schätzen ist, oder ob es darauf ankommt, was und an wen man glaubt. Auf welche Seite sich Fichte, wenigstens im Prinzip, stellen würde, kann nicht zweifelhaft sein: er würde denen beitreten, die da sagen: „Es ist ganz töricht, vom Werte des Glaubens an sich zu sprechen. Es kommt ganz darauf an, wem man glaubt. . . Der Glaube ist gerade so viel wert als sein Objekt.“ [1]) Die Theologie ist die Lehre vom Objekt des Glaubens. Als solche kann sie nur sein — Erkenntnis — Wissen — absolutes Wissen. Theologie ist Wissenschaftslehre.

---

1) W. Lütgert, „Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben“ in den „Verhandl. d. 2. Eisenacher Konferenz“ Berlin 1903, 45.

Elfte Vorlesung.

Erlangen. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Das Wesen des Gelehrten. Die Anweisung zum seligen Leben.

Fichtes Lehrtätigkeit in Berlin war — wie schon gesagt — in den ersten Jahren seines dortigen Aufenthaltes rein privater Art; die Universität bestand noch nicht. Das Mißtrauen, das die Regierung anfangs gegen den in Jena verabschiedeten Philosophen hatte, verschwand bald, wie schon die Tatsache zeigt, daß einige der höchsten Beamten des preußischen Staates an Fichtes Privatvorlesungen teilnahmen: aber die Regierung selbst war zunächst gar nicht in der Lage, diesem eine Anstellung zu geben. Daß Fichte selbst gerne einen bestimmten Wirkungskreis gehabt hätte, liegt auf der Hand: vor allem war er der geborene akademische Lehrer, zudem war die finanzielle Seite der Sache bei seinen geringen Mitteln nicht gleichgiltig. So waren denn auch schon seit seiner Übersiedelung nach Berlin seine Freunde, namentlich Jacobi, bemüht, ihm wieder zu einer Professur zu verhelfen. Im Sommer 1804 schien es, als wolle sich dies nun erfüllen: Jacobi hatte großes Ansehen bei der kurbaierischen Regierung, und auf seine Empfehlung hin wurden Verhandlungen mit Fichte angeknüpft, um ihn an die Universität Landshut zu ziehen. Die Unterhandlungen hatten noch zu keinem Ende geführt, als auch die russische Regierung den Philosophen zu gewinnen suchte: die Universität Charkow sollte neu organisiert werden, und Fichte erhielt den Antrag, hierbei mitzu-

wirken und einen Lehrstuhl für Philosophie zu übernehmen. Und als man in Berlin merkte, daß Fichte Preußen verlassen zu wollen schien, suchte man auch hier Mittel und Wege zu finden, um ihn festzuhalten: die Berliner Akademie wollte beim König darum einkommen, Fichte mit hinreichender Pension in ihrer Mitte anzustellen (Leb. u. Briefw. II, 401). Freilich gab es hier eine große Schwierigkeit: den Akademiker Friedrich Nicolai, an dem auch schließlich der Plan gescheitert ist. Trotzdem kam Fichte in preußischen Staatsdienst: er wurde zum Professor an der Universität Erlangen ernannt. Allerdings hat er nur ein einziges Semester, das Sommerhalbjahr 1805, dort gewirkt. Er benützte die Erlaubnis, im Winter nach Berlin zurückzukehren und seine privaten Vorlesungen weiter zu halten; als aber das Sommersemester 1806 kam, stand der Krieg mit Frankreich unmittelbar bevor, und diese politische Situation veranlaßte Fichte, zunächst in Berlin den Gang der Dinge zu erwarten.

In Erlangen hat Fichte ein schönes Semester verbracht. Es bestand Hoffnung, daß er hier ein Feld der Wirksamkeit finden werde, vergleichbar dem, das er einst in Jena gehabt hatte. Der Verkehr mit den Kollegen war sogar erfreulicher, als er ihm irgendwo vorher oder nachher beschieden gewesen ist. Er hörte Vorlesungen bei einigen anderen Professoren und hatte umgekehrt auch eine Reihe von Kollegen in einem Privatissimum über die WL. vor sich sitzen. Freilich war die Zeit der Erlanger Lehrtätigkeit viel zu kurz, als daß sie einen Lehrerfolg im höheren Sinne des Wortes hätte haben können.

Noch gedenke ich hier des Todes Friedrich Schillers, des ehemaligen Jenaer Kollegen; die Trauernachricht traf Fichte in Erlangen. „Ich hatte an ihm, so schrieb Fichte damals, noch einen der höchst seltenen Gleichgesinnten über geistige Angelegenheiten. Er ist

hin. Ich achte, daß in ihm ein Glied meiner eigenen geistigen Existenz mir abgestorben sei" (Leb. u. Briefw. II, 401/2). —

In der ersten Hälfte des Jahres 1806 erschienen nach langer Pause drei Werke Fichtes. In der Vorrede zu dem an letzter Stelle herausgegebenen Buche faßt Fichte selbst die drei Arbeiten zusammen und sagt, sie bildeten „ein Ganzes von populärer Lehre" (S.W. V, 399). Die Schriften sind: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (S.W. VII, 1—256) — Vorlesungen aus dem Winter 1804/5, ferner Das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit (S.W. VI, 347—448) — ein Collegium publicum aus dem Erlanger Semester, endlich Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre (S.W. V, 397—580) — gleichfalls Vorträge, und zwar nach der Rückkehr aus Erlangen zu Anfang des Jahres 1806 gehalten.

Wenn Fichte diese drei Bücher als ein Ganzes betrachtet wissen will, so heißt das mehr, als daß sie mit einander nicht in Widerspruch stehen. Es heißt, daß ein einheitlicher Gedanke sie zusammenbindet, und daß dieser Grundgedanke in ihnen zu einer wesentlich erschöpfenden Darstellung gebracht ist. Dieses Einheit gebende Moment ist das Verhältnis von Gott und Welt, von Ewigkeit und Zeit, es ist die religiöse Weltanschauung. Ich will dieses Gemeinsame zuerst charakterisieren und nur kurz einiges von der besonderen Gestalt sagen, in der es uns in den genannten Werken entgegentritt.

Den Zugang wollen wir von der WL. her nehmen. Aus ihr wissen wir bereits, daß die empirische Realität, deren Erkenntnis durch die Sinnesorgane vermittelt wird, nicht die letztgiltige Wirklichkeit ist. Die empirische Realität ist bloß Erscheinung, die Bearbeitung dieser Erscheinung durch die Kategorien des Verstandes ist bloß

formales Wissen. Der Gehalt, die Materie der Weltwirklichkeit ist dem Verstand unzugänglich. Der Verstand bleibt notwendig an der Oberfläche, er befaßt sich nur mit dem Vergänglichen der Erscheinung. Andrerseits aber wissen wir gleichfalls aus der WL., daß die absolute Wirklichkeit, daß der Grund der Erscheinungswelt nichts mit den Dingen an sich zu tun hat. Es gibt keine anderen Dinge als diejenigen, die der Verstand erkennt, die im Raum und in der Zeit existieren. Die Kategorie der Kausalität hat einen verständigen Sinn nur als die synthetische Funktion, die das im Nacheinander der Zeit gegebene Mannigfaltige in seiner notwendigen Zusammengehörigkeit erfaßt. Damit aber verbietet es sich von selbst, Dinge an sich, die von den Zeitbedingungen unabhängig sein sollen, in einen ursächlichen Konnex mit der empirischen Realität zu bringen. Alles was in der Zeit erscheint, hat seine Ursache nur wieder in etwas zeitlich Erschienenem. Eine Zurückführung auf Dinge an sich ist unwissenschaftlich.

Da nun aber Fichte nicht daran denkt, die Erscheinungswelt zu verabsolutieren, braucht er einen anderen festen Punkt, an den er das Relative knüpft. Alles was in der Zeit auftaucht, geht in der Zeit unter; alles Vergängliche, alles Veränderliche ist nur ein Gleichnis. Die letzte Realität muß unvergänglich und unveränderlich sein, allem Wandel und Wechsel enthoben. Denn wo Veränderung möglich ist, da ist bereits die Zeit vorausgesetzt. Veränderliches ist bloß in der Zeit, ist der Zeit untertan. Die absolute Realität kann nicht unter dem Gesetz der Zeit stehen. Umgekehrt: die Zeit mit ihrer Gesetzlichkeit muß in ihr begründet sein. Die absolute Realität ist das wandellose „ewig Eine“, das Jenseits aller Vergänglichkeit.

Der menschliche Verstand ist diskursiv: er durchläuft in der Zeit die Reihe der Erscheinungen. Ist der Verstand gesetzt, so ist ein Mannigfaltiges und ist eine

Zeit gesetzt. Aber der Verstand bleibt an die Oberfläche gebannt. Das Mannigfaltige der Welt und ihre zeitliche Ordnung ist nur die Außenseite, durch die das wahrhaft Wirkliche sich darstellt, ist die Erscheinungsform, unter der das wahrhaft Wirkliche „da ist“. In der WL. ist der Verstand durchschaut: als notwendige Grundlage aller Mannigfaltigkeit ist das „ewig Eine“ erkannt. Es ist eingesehen als der notwendig unbegreifliche, d. h. dem Verstand und seinen Oberflächenkategorien unzugängliche Grund aller Realität.

Indem aber die Gesetze des Verstandes nicht als zufällige, nun einmal so und nicht anders beschaffene Funktionsweisen unserer Organisation, sondern vielmehr als die notwendigen, so und nicht anders sein könnenden Gesetze des „Daseins“ aufgewiesen werden, ist zugleich gezeigt, daß die absolute Realität nur dadurch da sein kann, daß sie unter der Form des Bewußtseins erfaßbar wird, daß sie sich unter den Kategorien des Verstandes erfaßt. Sie muß also die unendliche Fülle, — wenn ich so sagen darf: das *πλήρωμα*, das sie in sich schließt, und das an sich kein Mannigfaltiges sondern das ewig Eine ist, — sie muß es als Mannigfaltiges erfassen. Indem sich das Gesetz des Verstandes auf die absolute Realität bezieht, erscheint diesem ein unendliches Mannigfaltige, an dem er ins Unendliche seine Synthesen zu vollziehen hat.

Um nochmals den Gegensatz zu Kant zu beleuchten: der Plural ‚die Dinge an sich‘ ist schlechterdings unzulässig. Der Weltgrund kann in letzter Rücksicht nur das wandellos Eine sein. Also allenfalls ‚das Ding an sich‘. Aber hier wäre eben noch der Ausdruck ‚Ding‘ als mindestens undeutlich zu beanstanden.

Nennen wir nun das unveränderliche ewig Eine Gott, so können wir sagen, daß alles, was wir sehen und begreifen, nur darum für unsere Anschauung und unseren Verstand vorhanden ist, weil Gott da ist. Da

sein heißt: für das Bewußtsein sein. Gottes Dasein bedeutet etwas anderes als Gottes Sein. Gottes Sein ist das Wandellose. Gottes Dasein ist Gott, sofern er sich für das Zeit-setzende und vermannigfaltigende Bewußtsein darstellt. Würde Gott bloß sein, aber nicht da sein, so gäbe es keine Welt.

Damit scheint die pantheistische Identifikation von Welt und Dasein Gottes ausgesprochen zu sein; aber sie scheint es nur. Nach Fichte kann die Welt nicht ohne eine ganz bestimmte Einschränkung als Dasein Gottes bezeichnet werden, und diese Einschränkung ist durch den transszendentalen Gedanken gegeben. Die Welt ist Objekt des Bewußtseins, die Welt ist das Gewußte — Gottes Dasein aber ist nicht Objekt des Bewußtseins sondern das lebendige Tun des Bewußtseins selbst. Gottes Dasein ist nicht das Gewußte sondern das Wissen, das Licht.

Fichte unterscheidet in den Arbeiten dieser Periode gerne zwischen lebendigem und totem Dasein. Das lebendige Dasein ist das Tun des Ich: hier tritt das Ewige in die Erscheinung. Das tote Dasein ist bloße Erscheinung. Schon die WL. von 1794 hatte in ihrem zweiten Grundsatz das Nicht-Ich als ein bloß Negatives erklärt. Dieses bloß Negative ist das Objekt, das in sich Wesenlose, das Vergängliche. Gewiß, dieses Nicht-Ich würde nicht erscheinen, wenn es nicht vom Ich gesetzt wäre; als das in sich Leere kann es nicht aus eigener Kraft da sein. Aber wenn es auch vom Ich gesetzt wird, wenn es auch nur dadurch in die Erscheinung eintritt, daß Gott sich darstellt, so ist dieses Negative doch keineswegs selbst Gottes Dasein sondern eben dessen Negation. Nach Fichte ist die Welt nicht Gott, sondern sie ist ihm entgegengesetzt — allerdings entgegengesetzt von ihm selbst.

Gott ist also da nur im lebendigen Dasein, nur als aktives Sich-äußern. Alle echte Tat, alles Sich-erfassen

des Ich ist — gleichviel unter welcher individuellen Gestalt es geschieht — ein Tun Gottes. Die Natur hingegen ist totes Dasein, bloße Erscheinung, kein subjektives, lebendiges Wirken, sondern bloße passive Objektivität, die ihrer Naturgesetzmäßigkeit gehorcht. — Es versteht sich, daß diese Unterscheidung von Aktivität und Passivität dem Verstande verborgen ist. Das tote Dasein der Natur umspannt allen Mechanismus des Geschehens, auch den des psychischen Geschehens. Ich kann einen sehr tätigen Eindruck machen und doch tot und passiv sein. Mein Dasein kann von einer starken Leidenschaft beherrscht sein, die zu meiner Natur gehört. Diese naturhafte Leidenschaft kann um ihrer Befriedigung willen meinen Verstand in ihren Dienst nehmen. Ich kann rastlos tätig sein im Gebiet der Erscheinungen und doch ohne wirkliches Leben, doch bloßes Naturprodukt, passives Werkzeug naturgewordener Triebe. Die Unterscheidung von Aktivität und Passivität, von lebendigem und totem Dasein liegt nicht an der Oberfläche, auf der sich das Verstandeswissen bewegt. Der Verstand hat es bloß mit der Erscheinung zu tun, bloß mit dem Negativen, Formalen, Wesenlosen. Ob aber in dieser Erscheinung das Leben des Ewigen da ist, ob diese Erscheinung das Göttliche offenbart, darüber hat er nichts zu sagen.

Es ist der Zweck der Erscheinung, daß an ihr und in ihr Gott heraustritt — in der Erscheinung des Menschen durch lebendiges Tun, an der Erscheinung der Dinge durch deren Einfügung in die zweckvolle Ordnung, die überall da entsteht, wo sich das absolute Leben offenbart. Aber die Erscheinung als solche ist ungöttlich. Auch das Dasein des Menschen ist zunächst bloße Naturerscheinung, die da „abfließt wie ein Schatten am Mannigfaltigen und Vergänglichen“ (V, 449). Nur der Möglichkeit nach ist das Menschendasein mehr. Es ist möglich, daß der Mensch am lebendigen Dasein Anteil

gewinnt, es ist möglich, daß er aus der Vergänglichkeit der toten Natur herauftaucht an das Licht der Ewigkeit. Der Mensch ist dazu da, daß er diese Möglichkeit Ereignis werden lasse. Er soll danach streben, zu sich selbst zu kommen, sich als selbständiges Ich zu finden. Er soll sich dessen bewußt werden, daß es seiner unwürdig ist, sich bloß leiten zu lassen von Meinungen und Trieben, daß es seiner unwürdig ist, ein Produkt der Dinge zu sein. Indem der Mensch sich selbst sucht, tilgt er aus seiner Brust alles, was ihn in Abhängigkeit vom Vergänglichen halten möchte. Um selbsttätiges freies Ich zu sein, darf er keiner naturgewordenen Neigung eine Herrschaft über sich lassen. Das heißt nicht, daß der freie Mensch die Neigungen erstickt, aber es heißt, daß er sich über die Neigungen stellt, daß er sich nicht von ihnen führen läßt, sondern daß er sie führt. Er will seine Selbständigkeit, und diese ist nichts, was aus der Natur herauswachsen könnte. Seine Selbständigkeit muß er sich schaffen, indem er sich von der Natur befreit.

Diese Befreiung von der Natur, die Abkehr von der Liebe zum Vergänglichen ist alles, was der Mensch aus eigener Kraft tun kann. Nicht aber kann er sich aus eigener Kraft zu Gott erheben, sich aus eigener Kraft Anteil am Dasein Gottes geben. Hier ist der Punkt, an dem die Einwirkung des Johannesevangeliums am deutlichsten zutage tritt: der Mensch kommt nicht zu Gott, sondern Gott kommt zum Menschen — aber nur zu dem Menschen kommt er, der die Möglichkeit der Freiheit, die sein Wesen ausmacht, Wirklichkeit werden läßt. Nicht um eine Gnadenwahl also handelt es sich, Gott hat keine Launen und keine Willkür, er erwählt sich nicht seine Werkzeuge, wie es ihm gerade paßt, sondern er kommt zu denen, die die Freiheit, zu der sie berufen sind und die allen möglich ist, realisieren, er kommt zu denen, die die Fesseln der Natur abstreifen,

die sich selbst suchen. Zu denen kommt er und läßt sie erfahren, daß ihr wahres Selbst in ihm, in Gott gegründet ist, daß ihr wahres Dasein sein Dasein, daß die Freiheit, die sie in sich realisiert haben, seine Freiheit ist.

Die religionsphilosophischen Abhandlungen aus der Zeit des Atheismusstreites hatten das Wesen der Religion in folgenden Hauptzügen bestimmt: Religion ist das feste Beruhen in der übersinnlichen Ordnung, die Unbekümmertheit um die Folgen, die mein Handeln in der Sinnenwelt hat. War die Handlung aus sittlicher Gesinnung heraus geschehen, so mögen die Folgen in der Erscheinungswirklichkeit aussehen wie sie wollen. Religion ist die gewisse Zuversicht, daß es auf die Folgen in der Erscheinungswelt gar nicht ankommt, Religion ist absolutes Vertrauen auf die übersinnliche Ordnung, die alles aus guter Gesinnung Getane zu gutem Ende führt. Dieses gläubige Vertrauen ist Seligkeit, ist Leben in Gott, und der Mensch erringt sich diese Seligkeit durch freies sittliches Tun. In der Zeit des Atheismusstreites lehrt also Fichte: Religion entsteht dadurch, daß der Mensch zu Gott kommt. Der religiöse Glaube folgt aus dem sittlichen Tun.

Mit der Theologie des Johannes war diese Auffassung nicht verträglich: niemand kann zu Jesus kommen, es sei ihm denn vom Vater gegeben (Joh. 6, 65; vgl. W. Lütgert, Die Johanneische Christologie, Gütersloh 1899, 36, 51/2, 84 u. ö.). Dementsprechend finden wir in Fichtes Johanneischer Periode den Gedanken durchgeführt, daß der Mensch nicht von sich aus zu Gott kommen kann, sondern daß Religion dadurch entsteht, daß Gott zum Menschen kommt. Aber — Gott kommt nur dann zum Menschen, wenn dieser sich selbst von der Natur losgerissen hat: die Freiheitslehre der früheren Zeit ist nicht aufgegeben sondern vorausgesetzt. Also auch hier nicht ein eigentlicher Bruch mit den früheren

Anschauungen sondern eine Weiterentwickelung[1]). Nur durch das Morgentor der Freiheit kommen wir auf den Weg, auf dem uns Gott zu sich zieht. Im göttlichen Dasein selbst freilich gibt es keine formale Freiheit mehr. Wer mit seinem individuellen Leben in Gott aufgegangen ist, der hat keinen individuellen Willen mehr und mithin auch keine Freiheit (V, 517). Die Freiheit besteht nur so lange, als noch der Affekt des individuellen Seins besteht, so lange der Naturtrieb, für sich selbst etwas sein zu wollen, noch nicht ausgelöscht ist. Aber „so lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig und ist Alles in Allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott" (V, 518).[2])

---

1) Wie völlig dieses neue Stadium des religiösen Problems den Prinzipien der WL. entspricht, lehrt der Rückblick auf die drei Grundsätze von 1794. Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist selbstverständlich G o t t; das der Form nach unbedingte Nicht-Ich, diese „negative Größe", die im zweiten Grundsatz entgegengesetzt wurde, ist genau die b l o ß e Erscheinung, das t o t e Dasein; das quantitätsfähige endliche Ich, das die tätige Auseinandersetzung mit dem Nicht-Ich aufgenommen hat, von der der dritte Grundsatz handelt, ist das l e b e n d i g e Dasein.

Nun ist es die Aufgabe des menschlichen Individuums, den Charakter der leeren Antithese in sich selbst zu überwinden und sich zu einer positiven Überzeugung hinaufzuarbeiten. Allein diese Aufgabe kann das Individuum von sich aus nur teilweise erfüllen: nämlich nur insofern, als es die Antithese negieren kann (die Form des dritten Grundsatzes ist mitbestimmt vom zweiten Grundsatz: S.W. I, 105). Der G e h a l t aber, der sich in der geforderten Synthese enthüllt, stammt nicht mehr aus dem Individuum: a l l e r Gehalt kommt aus dem absoluten Ich (vgl. oben 72), aus der ewigen Thesis, dem unbegreiflichen Grunde alles Lebens.

2) Vgl. Lütgert, Joh. Christol. 92. Was hier über die Austilgung des eigenen Willens als Bedingung der Rezeptivität Gott gegenüber gesagt ist, gilt nicht bloß von Jesus sondern allgemein.

So heißt es hier: wer seine Seele behalten will, der wird sie verlieren; denn der bleibt im Nichtigen, bleibt in der Vergänglichkeit.

Aber das Aufgeben seiner selbst, das Niederstampfen des eigenen Wesens, das Fichte von uns verlangt, bedeutet nicht in jedem Sinne die Forderung der Individualitätlosigkeit. Das Dasein ist notwendig mannigfaltig: das liegt im Wesen des Bewußtseins, und diesem individualisierenden Dasein können wir uns nicht entwinden. Jeder Mensch steht an einer Stelle im Zusammenhange der Welt, an der nur er steht, und darum hat jeder seine besondere Aufgabe, die nur er zu erfüllen hat und die kein anderer ihm abnehmen kann. Von seiner individuellen Stellung aus hat er den ihm vorgeschriebenen Weg zu gehen. Aber freilich, er geht ihn nur dann, wenn er in dem Individuellen das Mittel zum überindividuellen Zwecke sieht. Der Reichtum, die Mannigfaltigkeit der Erscheinung kann und soll nicht aufgehoben werden, nur soll sie mehr sein als bloße Erscheinung, und das wird sie dadurch, daß sie nicht um ihrer selbst willen da zu sein versucht, sondern sich hingibt an das Eine Absolute.

Tiefer greift folgende Erwägung: Durch persönliche Tat macht sich der Mensch frei vom Vergänglichen, durch persönliche Tat tilgt er die Liebe zum Nichtigen aus seinem Herzen aus; dann kommt die Liebe zum Ewigen über ihn, ergreift sein Wesen und gibt seinem Dasein wahrhaften Gehalt: diese Liebe zum Ewigen ist notwendig individuell gestaltet. Wer in Gott lebt, der stellt in seinem individuellen Dasein eine Seite des göttlich Wirklichen dar, er hat in durchaus persönlicher Weise Anteil am absoluten Gehalt, der Gehalt seines individuellen Daseins ist verschieden von dem Gehalt, der im seligen Leben anderer Individualitäten hervortritt. Die religiöse Überzeugung eines jeden ist das Eigenste, was ihm allein gehört, sein individueller Anteil am Göttlichen.

Es ist nur die Konsequenz dieses metaphysischen Grundes der wahrhaft da seienden Individualität, wenn das religiöse Leben auch in der Erfahrungswirklichkeit in individueller Gestalt erscheint. Religion, Leben in Gott ist nicht etwas, was alle Menschen auf einunddieselbe Weise, etwa am Sonntag Vormittag von $^1/_2$11 bis $^1/_2$12 Uhr, abzumachen hätten (vgl. V, 474). Religion ist dasjenige, was der bestimmten Stelle, an der ein jeder steht, lebendigen Inhalt gibt; sie bezieht sich auf das bestimmte Lebenswerk, auf die bestimmte Lebensaufgabe eines jeden Menschen. Der Religiöse erkennt in seiner bestimmten Lebensaufgabe den an ihn besonders ergehenden Willen Gottes. Das ist die absolute Erkenntnis: die Erkenntnis der Bedeutung, die die Dinge in seiner Wirkungssphäre für sein Ich haben. Hat der Mensch alle Liebe zum Vergänglichen in sich ausgelöscht, und hat ihn die Liebe zum Ewigen ergriffen, so liebt er dieses unter der Gestalt, in der es ihm erscheint: er liebt seinen Wirkungskreis, seinen Beruf. Für den Religiösen gibt es keine Pflichterfüllung, die mit der eigenen Neigung in Widerspruch stände. „Jene Neigungen, die ich aufopfern soll, denkt der Religiöse, sind gar nicht *meine* Neigungen, sondern es sind Neigungen, die gegen mich und mein höheres Dasein gerichtet sind; sie sind meine Feinde, die nicht zu früh sterben können" (VII, 234). So führt Fichte weit über den *Rigorismus* der Kantischen Ethik hinaus: diese Lehrmeinung, daß die Pflicht auch gegen die eigenen Neigungen durchzusetzen sei, war nur auf dem naturphilosophischen Boden möglich, wonach mein wahres Wesen ein Ding an sich sei: meine Natur, meine Neigungen und Triebe seien die Erscheinungen dieses Dinges an sich. Fichte zeigt uns, daß die Natur — meine eigene Natur miteinbegriffen — nichts als Objekt ist; *ich* aber bin nicht Objekt sondern Subjekt. Unser wahres Wesen entdecken wir jenseits der Natur. Die Triebe, die wir spüren, die Neigungen,

die wir fühlen: das sind nicht wir — wir sollen wenigstens etwas anderes sein als Triebe und Neigungen: dazu sind wir frei. Haben wir die Möglichkeit der Freiheit realisiert, haben wir unser wahres Ich gesucht und gefunden, so kann auch unsere Liebe nicht mehr durch unsere Neigungen bestimmt sein. Wir leben nicht mehr um der naturgewordenen und vergänglichen Neigungen willen, sondern um unser selbst, um unsrer ewigen Bestimmung willen. Die Neigungen haben aufgehört, ein Teil von uns zu sein: wenn wir sie unterdrücken, so kämpfen wir nicht gegen uns sondern für uns; durch ihre Unterjochung machen wir uns zu Herren der Natur. Haben wir einmal unser wahres Selbst gefunden, so begegnet uns kein Schmerz mehr: denn aller Schmerz bleibt notwendig im Naturhaften. Das Leben in Gott ist schmerzlos, es ist Seligkeit.

„Die Religion erhebt ihren Geweihten absolut über die Zeit als solche und über die Vergänglichkeit und versetzt ihn unmittelbar in den Besitz der Einen Ewigkeit. In dem Einen göttlichen Grundleben ruht sein Blick und wurzelt seine Liebe . . .: er erblickt alles nur in dem Einen und vermittels desselben; dann erblickt er aber auch zugleich in jedem Einzelnen das ganze unendliche All. Sein Blick ist daher immer der Blick der Ewigkeit, und was er erblickt, erblickt er als ewig und in der Ewigkeit: nichts kann wahrhaftig sein, das nicht eben darum ewig wäre. Jene Befürchtungen vom Untergange im Tode und jene Bestrebungen, einen künstlichen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu finden, liegen darum tief unter ihm. In jedem Momente hat und besitzt er das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit unmittelbar und ganz; und was er allgegenwärtig hat und fühlt, braucht er sich nicht erst anzuvernünfteln. Gibt es irgend einen schlagenden Beweis, daß die Erkenntnis der wahren Religion unter den Menschen von jeher sehr selten gewesen, und daß sie insbesondere den herr-

schenden Systemen fremd sei, so ist es der: daß sie die ewige Seligkeit erst jenseits des Grabes setzen und nicht ahnen, daß jeder, der nur will, auf der Stelle selig sein könne“ (VII, 235).

Nichts törichter, als den Zustand der Seligkeit von einer Beschaffenheit der Objekte abhängig zu denken und ihn von einer beglückenden gegenständlichen Umgebung jenseits des Grabes zu erwarten (V, 515, 521 f.). Ein Gegenstand ist immer endlich, und nichts Endliches kann Seligkeit gewähren. „Gewiß, sagt Fichte, die Seligkeit liegt auch jenseits des Grabes, für denjenigen, für welchen sie schon diesseits desselben begonnen hat, und in keiner anderen Weise und Art, als sie diesseits in jedem Augenblicke beginnen kann; durch das bloße Sichbegrabenlassen aber kommt man nicht in die Seligkeit“ (V, 409). Wir können nie in eine gegenständliche Ordnung hineingestellt werden, in der uns die Seligkeit näher ist als hier und jetzt. Wer anders meint, betrachtet das Ich als Produkt der Dinge.

Auch diese Auffassung der Seligkeit verrät, wenn sie auch in Fichtes früheren Gedankengängen vorbereitet ist (vgl. z. B. S.W. II, 157), den Einfluß des Johannesevangeliums: sie stimmt völlig überein mit der Bedeutung, die der „Himmel“ bei Johannes hat. Wenn es da z. B. heißt, daß Jesus aus dem Himmel stammt, so bezeichnet das kein lokales Verhältnis. „Sein himmlischer Ursprung, erklärt Lütgert, ist nicht etwa durch seine Geburt abgeschlossen, sondern derselbe umfaßt sein ganzes Leben. Nicht nur der Anfang seines irdischen Lebens wird als ein Herabkommen aus dem Himmel bezeichnet, sondern sein ganzes Leben, Tun und Reden kommt aus dem Himmel“ (Joh. Christol. 46), und zwar — selbstverständlich — nicht nur im Sinne des sittlichen Werturteils sondern ontologisch: „Die Alternative, sittlicher oder metaphysischer Ursprung aus Gott, besteht für Johannes nicht“ (61). Für Johannes sind „ewiges und physisches

Leben nicht unvergleichbar verschieden, sondern das ewige Leben ist das wahrhaftige, ganze Leben, die Integrierung des irdischen Lebens“ (133; vgl. 73 f.). Aus dem Himmel stammt nicht nur Jesus, sondern auch seine Jünger, die Gemeinde, die Kinder Gottes: „wer die Wahrheit tut, der ist aus der Wahrheit oder aus Gott“ [= aus dem Himmel] (62; vgl. 43, 46); „der fundamentale Unterschied zwischen dem himmlischen Ursprung Jesu und dem der Jünger ist darin begründet, daß Jesus in der ganzen Reihe seiner Taten und damit in seiner Person aus dem Himmel stammt“ (47; vgl. 59).

Nach Fichte ist alles wahrhafte Tun ein Tun Gottes. Alles was aus echter Gesinnung und Überzeugung heraus getan worden ist, ist zwar durch Individuen getan worden, aber durch Individuen, in denen Gott da war, die nicht in sich, sondern in Gott lebten.

So ist zuvörderst alles Große und Gute, das jemals in die Welt gekommen ist, von solchen Menschen gebracht worden, die von Gott ergriffen waren und durch ihr Tun ihn offenbarten, in deren Tun Gott sich offenbarte. Die Heroen, die großen Männer, die das Menschengeschlecht verehrt, sind die Bringer des Göttlichen. Aber allerdings, für eine Verehrung der großen Individuen als solcher würde Fichte nimmermehr zu haben sein. Am Individuum liegt nichts. Es kommt gar nicht darauf an, wer etwas gesagt hat, sondern nur darauf, was gesagt worden ist. Dasjenige, wodurch das große Individuum groß ist, ist nicht das Individuelle sondern das Überindividuelle in ihm, nicht seine Daseinsform sondern sein Lebensgehalt. Durch das, was das große Individuum gebracht hat, weist es über sich als Individuum hinaus auf den Grund aller Wirklichkeit. Echte Heldenverehrung glaubt nicht an den Mann sondern an das, was er geoffenbart hat.

Nicht bloß in der historisch groß erscheinenden Tat offenbart sich Gott, sondern überall da ist er, wo

ein Individuum — sei es auch das unscheinbarste — in ihm aufgegangen ist (VII, 62). Wer durch ein gottergebenes Leben tausenden ein leuchtendes Vorbild geworden ist, hat darum doch nicht mehr getan als der, der in der engen Wirkungssphäre, die ihm zugemessen ist, den Platz erkennt, dem seine Kraft gehört. Die Folgen in der Erscheinungswelt sind gleichgiltig: das muß auch hier festgehalten werden. Geschichtliche Taten können weithin wirken und doch ohne wahrhaften Gehalt sein; und ebenso kann ein Menschenleben, das in der Erscheinungswelt an nichts reich ist als an Mißerfolgen, gleichwohl ein Leben in Gott sein.

Die Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters zeigen, wie darum die Geschichte vom bloßen Verstande nicht bemeistert werden kann. Der Verstand bleibt an den in die äußere Erscheinung tretenden Taten haften. Wirkliche Einsicht in die Geschichte erhalten wir nur dadurch, das wir über das Erscheinende hinausgehen und nach seiner ewigen Bedeutung fragen. Wir fragen nach dem Sinn der Geschichte. Wer nur die Erscheinungen untersucht, der kann wohl konstatieren, wie dies und wie das gewesen ist, und er kann die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Erscheinungskomplexen herausstellen. Reales Wissen von der Geschichte aber entwickelt sich nicht aus dem Historischen selbst; denn aus den historischen Erscheinungen als solchen geht nicht hervor, ob sie bloße Erscheinungen sind, oder ob sie etwas zu bedeuten haben. Fichte entwickelt: „Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte" (VII, 7), und er deduziert fünf Epochen als die notwendigen Durchgangsstadien auf diesem Wege: den Stand der Unschuld, den Stand der anhebenden Sünde, den Stand der vollendeten Sündhaftigkeit, den Stand der anhebenden Rechtfertigung, den Stand der vollendeten

Rechtfertigung oder Heiligung. „Der gesamte Weg . . . ist nichts anderes als ein Zurückgehen zu dem Punkte, auf welchem die Menschheit gleich anfangs stand, und beabsichtigt nichts als die Rückkehr zu seinem Ursprunge. Nur soll die Menschheit diesen Weg auf ihren eigenen Füssen gehen; mit eigener Kraft soll sie sich wieder zu dem machen, was sie ohne alles ihr Zutun gewesen; und darum musste sie aufhören es zu sein“ (12).

Der Parallelismus zum Aufbau der WL. kann Ihnen nicht entgangen sein: wie in dieser Geschichtsphilosophie der Weg von der Unschuld, die nichts von sich weiß, durch die Sünde hindurch zu der ihrer selbst bewußten vollendeten Rechtfertigung oder Heiligung führt, so geht die WL. aus von dem Ich als bloßer Anschauung; sie geht hindurch durch das antithetische Nein des bloßen Verstandes, indem sie auch dies als notwendig begreift, und kehrt zurück zu dem Ich, das in der Überwindung der leeren Negation sich seines Gehaltes, d. i. seiner selbst bewußt geworden ist, das sich eine Überzeugung erstritten hat und sich kennt. Und wie die WL. zwar eine Geschichte des Bewußtseins ist, aber ausdrücklich den Anspruch zurückweist, die empirische Herausbildung des Selbstbewußtseins in der Abfolge seiner psychogenetischen Hauptphasen zeigen zu wollen, so ist auch hier festzuhalten, daß es Fichte dahingestellt sein läßt, wie weit die fünf Zeitalter dem Gang der empirischen Geschichte entsprechen (142 u. 171); sie geben lediglich das apriorische Schema, nach dem wir die Bedeutung der historischen Entwickelungen verstehen, sie sind — wie Fichte in bewußter Anlehnung an die Hauptfrage in Kants transszendentaler Analytik sagt — dasjenige, „was für die bloße Möglichkeit einer [sc. ihrem Gehalte nach von der Vernunft begriffenen] Geschichte überhaupt vorausgesetzt werden“ muß (131). Denn nicht nur die Naturwissenschaft hat apriorische Bedingungen ihrer Möglichkeit: neben ihr steht die Geschichte als „der

zweite Teil der Empirie" (129). Die Kategorien der Natur sind die Formen, unter denen das unter allgemeine Gesetze gebundene Dasein als solches erfaßt wird. Geschichte ist das Reich der Freiheit; Geschichte verstehen heißt: die Bedingungen einsehen, unter denen die Freiheit in die Erscheinung tritt.

In der Durchführung des Gedankens der „Grundzüge" zeigen sich öfters — nicht immer erfreuliche — Abhängigkeiten von Schelling, insbesondere von dessen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" von 1803; z. B. weist es auf diese Schrift zurück, wenn Fichte den Stand der Unschuld in ein Normalvolk verlegt[1]).

Das gegenwärtige Zeitalter, das Fichte im Zusammenhange des mitgeteilten universalen Geschichtsbildes behandelt, ist die dritte Epoche: das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit, der „Auf- und Ausklärung" (40), wie er es — gleichfalls mit einem von Schelling (a. a. O. 198) herübergenommenen — Ausdrucke nennt. In der Einzelschilderung wiederholen sich vielfach dieselben Züge, die Fichte ein paar Jahre vorher an Nicolai, als dem Repräsentanten des Aufklärertums gezeigt hatte. Wie Nicolai als typisches Produkt seiner Zeit vorgeführt wurde, so beziehen sich auch die Schilderungen der Grundzüge des Zeitalters nur auf diejenigen Personen, die Produkte ihrer Zeit sind. Es ist die Absicht der Vorträge, das Zeitalter zum Objekt zu machen und ihm damit als Subjekt gegenüberzustehen. Das Subjekt steht außerhalb der Zeitbedingungen. Die Zeit ist nur die Form, unter der das Subjekt die Objekte anschaut. Wer die Epoche, in der er lebt, zum Objekt machen kann,

1) Schelling war wenigstens die nächste Quelle. Allerdings mögen gerade an diesem Punkte auch Eindrücke, die Fichte in früherer Zeit von Rousseau und Lessing erhalten hatte, wirksam gewesen sein. Vgl. R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1890, 136 f.

hat sich über sie erhoben. In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" zeigt Fichte an der geschichtlichen Wirklichkeit, daß die Zeit nichts ist, und daß der wahre Ertrag alles historischen Geschehens jenseits der Historie liegt, im Übergeschichtlichen.

Überzeitlichkeit ist auch das Thema der Erlanger Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit.

Wenn die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" den Satz aufgestellt haben, der Zweck des historischen Daseins sei, daß die Menschheit mit Freiheit eine vernünftige Lebensordnung realisiere, so erörtern die Erlanger Vorlesungen den Anteil, den die gelehrte Bildung an der Herbeiführung dieses Zieles hat. Ausschließlich in dieser Beziehung auf die Aufgabe der Menschheit liegt der Sinn der gelehrten Bildung. Ein wahrer Gelehrter ist nur der, der durch sein Studium zur Erkenntnis eines Teils der göttlichen Idee von der Welt gekommen ist (VI, 353), nur der also, der die Bedeutung seines Wissenschaftszweiges für den letzten Zweck des Menschendaseins erfaßt hat. Der wahre Gelehrte treibt seine Wissenschaft nicht um seiner individuellen Person willen; auch nicht, um anderen Menschen dadurch zu nützen, sondern deswegen, weil ihm die Bedeutung der Wissenschaft für die Idee der Menschheit, für das bewußte und als solches erkannte Heraustreten Gottes in ihr klar geworden ist. Nur wer die Wissenschaft in diesem religiösen Sinne auffaßt, verschwendet sich nicht an die Vergänglichkeit (389).

Fichte hat diese Vorlesungen vor angehenden Gelehrten, vor Studierenden gehalten: er hat seine Zuhörer nachdrücklich darauf hingewiesen, welchen unbedingten Wert das Ringen um die eigene Überzeugung hat. „Es ist das Allerunedelste, wenn der Mensch aus zu großer Gefälligkeit oder aus Trägheit sich von anderen die Maximen seines Verhaltens geben läßt und

diesen mehr glaubt denn sich selber. Ein solcher hat gar kein Selbst in sich . . ., sondern er geht flehend bei anderen herum und bittet sie, einen nach dem anderen, ihm das ihrige zu leihen. . . . Der rechtschaffene Studierende macht sich nicht zum Sklaven der gemeinen Meinung" (399), ihm ist die akademische Freiheit „ein Mittel, sich selbst raten zu lernen, wo die äußere Vorschrift ihn verläßt, über sich selbst wachen zu lernen, wo kein anderer über ihn wacht, sich selbst antreiben zu lernen, wo es keinen äußeren Antrieb mehr gibt, und so für seinen künftigen hohen Beruf sich zu stärken und zu befestigen" (411).

Am tiefsten und umfassendsten wird die vorhin in ihren Grundzügen vorgetragene Anschauung in der Anweisung zum seligen Leben dargelegt. Hier wird die Kluft zwischen der gehaltlosen bloßen Erscheinung — Fichte nennt sie in dieser Schrift „Schein": ein Ausdruck, der sie natürlich nur ihrem metaphysischen Charakter nach bezeichnet, nicht aber ein erkenntnistheoretisches Prädikat sein soll — hier wird die Kluft zwischen der Welt des Scheines und dem wahrhaft wirklichen Leben mit eindringender Kraft aufgedeckt. Ich bin, was ich mit meinem ganzen Sehnen suche. Was ich liebe, das lebe ich (V, 403). Liebe ich die vergänglichen Objekte der Welt des Scheines, so bin ich selbst vergänglich; wahrhaftiges Leben liebt Gott, im wahrhaftigen Leben liebt Gott sich selbst. „Die Seligkeit besteht in der Liebe und in der ewigen Befriedigung der Liebe" (549). Dieses wahre Leben glaubt nicht an die Realität des Mannigfaltigen (446). Wer selbst mehr als bloße Erscheinung ist, der hat das ewige Eine in sich erlebt, das jenseits der vom Verstande erfaßbaren Welt liegt; er weiß, daß die dem Verstand zugängliche Realität nicht die letztgiltige Wirklichkeit ist. Die Seligkeit „ist der Reflexion unzugänglich: der Begriff kann dieselbe nur negativ ausdrücken. Wir können nur zeigen, daß der

Selige des Schmerzes, der Mühe, der Entbehrung frei ist; worin seine Seligkeit selbst positiv bestehe, läßt sich nicht beschreiben sondern nur unmittelbar fühlen" (549).

Das ist die Überzeugung eines jeden Religiösen, auch wenn er sich keine Rechenschaft über sie zu geben weiß: er glaubt einfach nicht an das Mannigfaltige, sondern glaubt an die höhere Realität des wandellos Einen, die er erlebt. Die WL. hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen (472), sie zeigt, warum in der Tat die formale Welt der Begriffe nichtig ist und als Grund ihres Daseins das unveränderliche Sein voraussetzt.

In der sechsten Vorlesung sowie in einem Anhange gibt Fichte ausführlichere Darlegungen über sein Verhältnis zum Johannesevangelium. Man wird sich indessen hüten müssen, Fichtes Theologie ausschließlich oder auch nur vorzugsweise nach diesen Auseinandersetzungen zu beurteilen. Ein paar Gewaltsamkeiten der Interpretation drängen sich hier so sehr auf, daß der Leser den Eindruck erhält, Fichtes Behauptung seiner Übereinstimmung mit Johannes beruhe auf einer Selbsttäuschung. So wird als grundlegend der Satz hingestellt, Johannes leugne die Weltschöpfung, und — im Zusammenhange hiermit — wird der Logos mit dem notwendigen „Dasein" Gottes identifiziert. Daß man Fichtes Verhältnis zum Johannesevangelium nicht hiernach beurteilen darf, ergibt sich schon daraus, daß er hier nicht original ist: Schelling hatte (wohl von Jacob Böhme abhängig) im „Bruno" und in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" den Gedanken behandelt, „daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist" („Vorlesungen", Originalausgabe von 1803, 185 u. 192/3, auch 195). Also das für Fichte Charakteristische liegt nicht hier: mit besserem Rechte würde man es darin sehen

können, daß bei ihm diese Auffassung von ihrem naturphilosophischen Einschlag befreit und damit wieder der geschichtsphilosophischen Gestalt angenähert ist, die sie auch in der protestantischen Mystik vor Jacob Böhme gehabt hatte. Namentlich an Sebastian Franck wird man erinnert werden, dessen Stellung zum Schöpfungsgedanken und zur Logoslehre nur eben die hervorstechendsten Merkmale der geistigen Verwandtschaft sind, in der Fichte zu ihm steht.

Wenn Fichte lehrt, das ewige Wort werde Fleisch „ganz auf dieselbe Weise wie in Jesu Christo" in einem jeden, „der seine Einheit mit Gott lebendig einsieht, und der wirklich und in der Tat sein ganzes individuelles Leben an das göttliche Leben in ihm hingibt" (482), und wenn durch dieses Zurechtlegen des Logosgedankens [1]) das Jesuzentrische stark zurücktritt: so ist hier wohl der Einfluß Schellings, zugleich aber und vor allem die eigene Geistesrichtung Fichtes maßgebend: das große historische Individuum ist der an sich gleichgiltige Träger der göttlichen Offenbarung, deren Bedeutung nur in ihrer „Materie" liegt. — Was also Fichte selbst als entscheidend für sein positives Verhältnis zu Johannes hinstellt, kann nur den Eindruck erwecken, es handle sich um nicht viel mehr als eine verfehlte Exegese in den Bahnen des Origenes und anderer philosophierender Häretiker und Mystiker.

Sehr bemerkenswert ist aber, was Fichte in diesen Zusammenhängen über das Problem der Sünde sagt — ein Problem, das im ganzen nur wenig bei ihm hervortritt (wie es übrigens auch im Johannesevangelium

1) Schon aus dem Jahre 1804 existiert ein Beleg für diese Auffassung des Logos: der wenig bekannte Brief an Appia vom 23. Juni mit den „Aphorismen über das Wesen der Philosophie als Wissenschaft" („Kantstudien" II, 100 ff.). Hier wird in ausdrücklicher Anknüpfung an den λόγος des Johannesevangeliums die WL. als λογολογία bezeichnet (a. a. O. 102).

keine beherrschende Stellung einnimmt). Da nur das göttliche Dasein wahrhafte Realität hat, so ist die Sünde überhaupt nicht. Wenn nun Jesus bei Johannes das Lamm Gottes heißt, das der Welt Sünde trägt, so interpretiert Fichte: „Nach der Johanneischen Lehre existiert der Mensch außer Gott und Jesus gar nicht, sondern er ist tot und begraben; er tritt gar nicht ein in das geistige Reich Gottes; wie könnte doch der Arme, Nichtseiende in diesem Reiche etwas verwirren und die göttlichen Pläne stören? . . . Den ganzen Wahn demnach von Sünde .. hat Jesus weggetragen und ausgetilgt“ (490). Mit dem, was Johannes über das „Gericht“ sagt (besonders 3, 17 ff.), ist diese Auslegung nicht unverträglich; allerdings ist sie darum noch nicht unvermeidlich. Für die Religionsphilosophie ist sie ohne Zweifel bedeutungsvoll, und im Rahmen der WL. ist sie die einzig mögliche. Die Sündhaftigkeit ist zwar ein notwendiges Stadium des sich selbst erfassenden Daseins (vgl. oben 220); aber lebendige Realität gewinnt das Dasein erst dann, wenn die Stadien seines Werdens seine Objekte geworden sind, deren Nichtigkeit es erkannt und von denen es sich befreit hat.

Zwölfte Vorlesung.

Der Krieg Preußens gegen Frankreich. Die Reden an die deutsche Nation. Die Wissenschaftslehre von 1810.

Die politische Spannung, unter der die ersten Monate des Jahres 1806 in Preußen vergingen, war der Grund, daß Fichte nicht nach Erlangen zurückkehrte, sondern zunächst in Berlin die Gestaltung der Dinge erwartete. Am 9. August endlich kam der Befehl zur Mobilmachung. Der Krieg war da.

Fichte erblickte die Bedeutung dieses Krieges von vorne herein darin, daß es sich um eine Entscheidung darüber handle, was die höchsten Werte, die überhaupt im Laufe der Gesamtentwickelung des Menschengeschlechts Fleisch geworden sind, fürder für das geschichtliche Dasein zu bedeuten haben sollten. Denn in Preußen, im preußischen Deutschland allein schien noch wahrhaftes, unmittelbares Leben eine Stelle zu haben. Alle auf das Echte gerichteten Bestrebungen konnten hier noch Rückhalt und Widerhall finden. So wenig auch Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" den Schönfärber gespielt hatte, so innig er die alberne ‚Verständigkeit' haßte, in der er die eigentliche Signatur der Zeit sah: gerade vom Preußen war er überzeugt, daß — ihm selbst vielleicht unbewußt — doch im Kerne seiner Erscheinung echte Realität stecke, daß die vernunft- und ideenlose Verständigkeit ein Stadium sei, das er überwinden werde. Das Volk, in dem

er lebte, war doch mehr als bloße Erscheinung, es kam nur darauf an, daß das schlafende Selbst erweckt würde.

Ganz anders dachte er vom Feind. Die einstige Begeisterung für das Volk der französischen Revolution war längst geschwunden. Dieses Volk jubelte jetzt nicht mehr der Freiheit zu, sondern einem Usurpator, demselben, der es um die Freiheit betrogen hatte und von dem es sich lenken ließ, wie es ihm gefiel. Darin erkannte Fichte das Wesentliche im Charakter dieses Mannes: „Willkür, die durchaus nicht weiß, was sie will, außer daß sie eben unbegrenzt und eisern will" (S.W. VII, 506). Sie sehen: das ist der Gegensatz von Inhalt und Form, von Vernunft und Verstand. Die formale Kraft ist da auf der Seite des Korsen, und sie ist gewaltig da. Wer nur als ein Verständiger dem Schauspiel zusieht, der muß der Meinung sein, daß von Napoleon große Dinge vollbracht werden. Die Vernunft weiß es anders: alles das Große, was Napoleon tut, ist nur groß in der Erscheinung, in der bloßen Erscheinung, und die Erscheinung ist das Wesenlose, die ‚negative Größe'. Was sich in Napoleon auswirkt, ist eine ungeheure Naturkraft, die Naturkraft seiner unbegrenzten und eisernen Willkür: aber er lebt kein wahrhaftes Leben, in seinem Tun herrscht die Natur — nicht er selbst, im höheren Sinn des Wortes ist er nicht. Er ist nur Werkzeug eines Naturtriebes, aber er ist kein Ich, die Vernunft ist nicht in ihm, die göttliche Idee hat ihn nicht ergriffen. Darum ist sein Tun inhaltlos, es ist bloße Form, es geht auf in der Sphäre des bloß Erscheinenden.

Eine Nation nach der andern hat sich von diesem „Namenlosen"[1]) bezwingen lassen, und das ist die Bedeutung des gegenwärtigen Krieges, daß es nun darauf ankommt, ob Preußen standhält — der letzte Hort alles

1) S. W. VII, 512. Der Namenlose heißt Napoleon, weil sein Name nicht im Buche der Lebendigen steht.

dessen, „was die Menschheit seit ihrem Beginne durch tausendfache Aufopferungen an Ordnung und Geschicklichkeit, an Sitte, Kunst und Wissenschaft und fröhlichem Aufheben der Augen zum Himmel errungen hat. . . . Die Entscheidung hierüber ist endlich, nach vereitelten Versuchen anderer, demjenigen Staate in Europa anheimgefallen, der im Besitze aller derjenigen Güter der Menschheit, die auf dem Spiele stehen, am weitesten gekommen und dem daher an der Erhaltung derselben am meisten liegen muß; gleichsam als ob er recht eigentlich zu diesem Zwecke in der neueren Zeit sich entwickelt und seine Bedeutsamkeit erhalten hätte" (S.W. VII, 506).

Sie sehen, auf welchem Grunde Fichtes Patriotismus stand: er liebte Preußen, weil es allein noch die Stätte zu sein schien, von der die sittliche Freiheit, ein Leben in der Idee, in der Vernunft ausgehen könne: er liebte es aus demselben Grunde, aus dem der jugendliche Schwärmer die „Citoyens" der französischen Republik geliebt hatte. In diesem letzten Grunde seiner Liebe war er sich gleich geblieben. Schollenpatriotismus hat Fichte nie gespürt. Seine Liebe gehörte dem Ewigen, der Vernunft. Er hatte sich getäuscht, als er das Ewige unter den Jakobinern suchte. Aber aus wesentlich demselben Grunde, aus dem sie einst den Franzosen gehört hatte, gehörte nunmehr seine Liebe dem preußischen Staat. Das Wort aus den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters", das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers sei „derjenige Staat in Europa, der auf der Höhe der Kultur steht": dieses Wort ist auch in der Folgezeit stets Fichtes Meinung gewesen. Die jede Gefahr verachtende Vaterlandsliebe, die Fichte zur Zeit der Kämpfe gegen Napoleon bewiesen hat, wurzelt ganz und gar in dem Glauben, daß Preußen, beziehungsweise Deutschland, nicht nur gegenwärtig an der Spitze der Kultur steht, sondern daß die Deutschen überhaupt das einzige Volk sind, in dem noch Regungen

ursprünglichen Vernunftlebens vorhanden sind. Der Krieg Frankreichs gegen Deutschland ist der Krieg der ungeheuren Scheinhaftigkeit gegen das wahrhafte Dasein, und da die Zukunft des wahrhaften Daseins immer nur Möglichkeit ist, da sich das Echte durch keine Naturgewalt erzwingen läßt — es ist ja absolute Freiheit —: so ist es auch möglich, daß Deutschland unterjocht und damit der Sinn aller historisch errungenen Kulturwerte ausgetilgt wird. Preußen-Deutschland repräsentiert für Fichte die lebendige Kultur (im höchsten Sinne dieses Wortes), das Dasein der Idee. Fichte ist Patriot, weil er Weltbürger ist (vgl. N. W. III, 229), weil er in der Welt die Vernunft dargestellt sehen will. Das hat namentlich Kuno Fischer unwidersprechlich klar gezeigt[1].

Fichte wollte als Redner mit dem Heere ziehen. „Er fühlt, so schreibt er von sich selbst, er fühlt, daß, wenn er die Waffen zu führen gelernt hätte, er an Mut keinem nachstehen würde; er beklagt, daß sein Zeitalter ihm nicht vergönnt, wie es dem Aeschylus, dem Cervantes vergönnt war, durch kräftige Tat sein Wort zu bewähren, und würde in dem gegenwärtigen Falle, den er als eine neue Aufgabe seines Lebens ansehen darf, lieber zur Tat schreiten als zum Worte. Jetzt aber, da er nur reden kann, wünscht er Schwerter und Blitze zu reden. Auch begehrt er dasselbe nicht gefahrlos und sicher zu tun. Er wird im Verlaufe dieser Reden Wahrheiten aussprechen, die vor dem Gerichte des Feindes des Todes schuldig sind“ (S.W. VII, 510).

Fichte wandte sich mit der Bitte, die Armee als Redner begleiten zu dürfen, an den König. Der Geh. Kabinettsrat Beyme, mit dem Fichte persönlich bekannt war, schrieb den antwortenden Brief — es war am 20. September —: „Ihre Ideen, mein lieber Fichte, gereichen

1) Vgl. auch W. Windelband, Fichtes Idee des deutschen Staates. Freiburg i. B. 1899.

Ihnen zur Ehre. Der König läßt Ihnen für Ihr Anerbieten danken. Vielleicht können wir in der Folge davon Gebrauch machen. Erst muß der König mit seinen Heeren durch Taten sprechen. Dann kann die Beredsamkeit die Vorteile des Sieges vermehren. Leben Sie wohl; ich gehe morgen ins Hauptquartier."

„Die Vorteile des Sieges": Sie wissen es, wie schlecht damals die preußischen Angelegenheiten beraten waren und wie schnell der Zusammenbruch geschah: am 10. Oktober war das Gefecht bei Saalfeld, am 14. die Doppelschlacht bei Jena und Auerstädt. Am 27. zog Napoleon durch das Brandenburger Tor.

Fichte war entschlossen, bis zum äußersten bei der preußischen Monarchie auszuharren. Damit verbot es sich für ihn, in der von den Franzosen besetzten Stadt zu bleiben. Mit einer Reihe anderer angesehener Männer verließ er Berlin noch vor Ankunft des Feindes. Seine Frau und sein Sohn blieben zurück. Fichte reiste zunächst nach Stargard, wo er feststellen konnte, daß in Hinterpommern seine literarische Zelebrität ein Ende habe (Leb. u. Briefw. I, 369), und von da weiter nach Königsberg. Hier wurde er interimistisch als Professor an der Universität angestellt. Im Winter 1806/07 hat er Vorlesungen daselbst gehalten. Doch fand er, daß man an den Küsten der Ostsee für die WL. nicht reif sei (a. a. O. 387), und so machte ihm die Lehrtätigkeit diesmal keine Freude. Er wußte es daher einzurichten, daß die für den Sommer 1807 von ihm angekündigten Vorlesungen nicht zustande kamen.

Unterdessen gestaltete sich das Schicksal Preußens immer düsterer. Um auf jede ihm nur mögliche Art und Weise für sein Vaterland zu wirken, schrieb Fichte im Jahre 1807 für die in Königsberg erscheinende Zeitschrift „Vesta" einen Aufsatz über Macchiavelli (N. W. III, 401—453). Fichte tritt, zwar die Schranken von Macchiavellis Charakter zeigend, doch mit großer

Wärme für den Florentiner Patrioten ein: „Sein Buch vom Fürsten insbesondere, sagt er, sollte ein Not- und Hilfsbuch sein für jeden Fürsten in jeder Lage, in der sich einer befinden könnte. . . . Die eigene Herzensangelegenheit, welche Macchiavelli leitete, war der Wunsch, einige Festigkeit und Dauer in das in unaufhörlichem Schwanken sich befindende Staatenverhältnis von Italien zu bringen. Als die erste Pflicht des Fürsten steht demnach da die Selbsterhaltung, als die höchste und einzige Tugend desselben die Konsequenz“ (406). Fichte schrieb die Abhandlung, damit sie dem König vorgelegt würde, dem etwas Macchiavellismus gewiß nicht geschadet hätte. Allein unaufhaltsam kam der Niedergang der preußischen Macht. Im Juni 1807 zogen die Franzosen in Königsberg ein. Drei Tage vorher war Fichte auf einem Reitpferde aus der Stadt entflohen; er begab sich nach Memel und bald darauf zu Schiff nach Dänemark. Ein paar Wochen verbrachte er noch in Kopenhagen. Ende August war er wieder in Berlin. Unterdessen war der Friede von Tilsit geschlossen worden. Zwar lag noch in Berlin eine französische Besatzung; aber da die außerordentlich hohen Kriegskosten nicht so schnell bezahlt werden konnten, hätte Fichte noch lange im Auslande bleiben können, wenn er — seiner ursprünglichen Absicht entsprechend — bis zum Abzug der Fremden hätte warten wollen.

Als Fichte die Bedingungen des Tilsiter Friedens erfahren hatte, schrieb er von Kopenhagen aus an seine Frau: „Der gegenwärtigen Welt und dem Bürgertum hienieden abzusterben, habe ich schon früher mich entschlossen. Gottes Wege waren diesmal nicht die unsern; ich glaubte, die deutsche Nation müsse erhalten werden; aber siehe, sie ist ausgelöscht!“ (Leb. u. Briefw. I, 396/7.)

Das war unter dem entmutigenden Eindruck der Katastrophe. Es ist eine Tat, der selbst Kantianer gelegentlich ihre Bewunderung nicht versagt haben, wie

Fichte das Wort zurückgenommen hat: im Winter 1807/8 hielt er im Akademiegebäude die Reden an die deutsche Nation (S. W. VII, 257—502). Alle Mutlosigkeit war überwunden: „Ich weiß recht gut, was ich wage, ich weiß, daß ebenso wie Palm ein Blei mich treffen kann. Aber dies ist es nicht, was ich fürchte, und für den Zweck, den ich habe, würde ich gern auch sterben" schrieb er an den Kabinettsrat Beyme — und mit der überzeugenden Kraft einer überzeugten Persönlichkeit hielt er jene gewaltigen Reden, in denen er nun freilich ganz andere Dinge sagte, als daß er dem Bürgertum hienieden abzusterben begehre. Er entwickelte den Gedanken der Vaterlandsliebe. Echte Liebe haftet nie auf Vergänglichem, sondern sie geht allein auf das Ewige. Echte Vaterlandsliebe erblickt auch das Vaterland „unter dem Bilde der Ewigkeit" (383). „Wer zwar vielleicht sein unsichtbares Leben, nicht aber eben also sein sichtbares Leben als ewig erblickt, der mag wohl einen Himmel haben und in diesem sein Vaterland; aber hienieden hat er kein Vaterland" — und dafür ist er zu beklagen. Denn der Himmel — das wissen wir schon — ist für Fichte identisch mit seligem Leben, und das selige Leben fängt nicht nach dem Tode an, sondern es besteht im Erfassen der überzeitlichen Lebensinhalte, in einer Überwindung der vergänglichen Form, in einem Eindringen in den wesenhaften Kern der Wirklichkeit, in dem das Ich sich selbst, das ewige Wesen der Vernunft entdeckt. „Wer nicht zuvörderst sich als ewig erblickt, der hat überhaupt keine Liebe und kann auch nicht lieben ein Vaterland" (383). Echte Vaterlandsliebe ist nur da, wo die Nation erfaßt ist als „unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwickelung des Göttlichen" stehend (381). „Die geistige Natur vermochte das Wesen der Menschheit nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an Einzelnen und an der Einzelnheit im Großen und Ganzen, an Völkern, darzustellen" (467).

Nur wie jedes Volk „seiner Eigenheit gemäß sich entwickelt und gestaltet, tritt die Erscheinung der Gottheit in ihrem eigentlichen Spiegel heraus, so wie sie soll" (467). Die eigentümliche Anlage, die ein jedes Volk von anderen unterscheidet, die besonderen Bedingungen, unter denen es seinem ganzen Dasein nach steht, bedingen eine besondere Weise, in der das Göttliche hier in die Erscheinung zu treten bestimmt ist.

Ein Volk, das sich und seine Aufgabe versteht, geht ganz gewiß nicht auf in seinem Nationalcharakter: es ist nicht bloßes Produkt der eigentümlichen Anlagen und besonderen Bedingungen, unter denen sein Dasein steht, sondern durch diese gegebenen Anlagen bricht das Ewige hindurch und stellt sich dar in bewußter, selbständiger Tat. Aber diese Darstellung des Göttlichen steht, sowie sie sich zu sichtbarer Erscheinung gestaltet, unter den besonderen Bedingungen des betreffenden Volkes; jedem Volke ist — entsprechend der Eigentümlichkeit seines Nationalcharakters — ein anderer Anteil an der Erscheinung des Göttlichen bestimmt. Und darum nun freut sich der echte Patriot seines Volkes, weil er das Göttliche liebt, das in diesem erschienen ist und erscheinen soll. Alles was wir selbst leisten zu können hoffen dürfen, steht unter denselben Bedingungen der Eigentümlichkeit unseres Volkes, unsere eigene Ewigkeit ist hierdurch bestimmt. So durchdringen sich Himmel und Erde, Sichtbares und Unsichtbares, und in wem diese Überzeugung stark geworden ist, „der kämpft bis auf den letzten Blutstropfen, um den teuren Besitz ungeschmälert wiederum zu überliefern an die Folgezeit" (384). Fichte exemplifiziert auf „die Edlen unter den Römern, deren Gesinnungen und Denkweise noch in ihren Denkmalen unter uns leben und atmen," und fragt, was ihnen die Kraft zu Mühen und Aufopferungen, zum Dulden und Tragen fürs Vaterland gegeben hat: „Ihr fester Glaube war es an die ewige Fortdauer ihrer Roma

und ihre zuversichtliche Aussicht, in dieser Ewigkeit selber ewig mit fortzuleben im Strome der Zeit. Inwiefern dieser Glaube Grund hatte, . . . hat er sie auch nicht getäuscht. Bis auf diesen Tag lebet das, was wirklich ewig war in ihrer ewigen Roma, und sie mit demselben in unserer Mitte fort und wird in seinen Folgen fortleben bis ans Ende der Tage" (384).

In diesem Sinne sind Volk und Vaterland „Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit": in diesem Sinne liegen sie aber auch zugleich weit hinaus über den Staat in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes. Der Staat ist „nur Mittel, Bedingung und Gerüst dessen, was die Vaterlandsliebe eigentlich will, des Aufblühens des Ewigen und Göttlichen in der Welt" (384). Hier hören wir wieder den Weltbürger: der Staat ist „nichts Erstes und für sich selbst Seiendes, sondern bloß das Mittel für den höheren Zweck der ewig gleichmäßig fortgehenden Ausbildung des rein Menschlichen in dieser Nation" (392).

Fichtes Vaterlandsliebe gilt nicht dem gegenwärtigen Staat, sondern sie greift ihrer Zeit voraus: Fichtes Vaterland liegt in der Ewigkeit: in seinem Vaterland ist die Eigentümlichkeit des deutschen Nationalcharakters nichts als Werkzeug und Gefäß ewiger Ideen, göttlicher Inhalte. Jeder historisch realisierte Staat ist nur ein Versuch, den Vaterlandsgedanken in feste Form zu bringen. Im Jahre 1806 schrieb Fichte einmal sehr charakteristisch, die bisherigen Staaten seien eine Art von Polizeianstalten, in denen die Herrscher die Aufsicht über ihre Untertanen führten. „Ein [im idealen Sinne wirklicher] Staat aber geht einher nach der Idee, durch einen gemeinschaftlichen Willen den Zweck des Geschlechtes zu befördern" (S.W. VII, 513). Daraus ist der Grundgedanke der „Reden an die deutsche Nation" geworden: Bis jetzt wissen die Deutschen nichts von ihrem Vaterland; es fehlt das Selbstbewußtsein des Staates, der ge-

meinschaftliche Wille, der die staatliche Organisation als Mittel zur Verwirklichung des Ewigen ansieht. Die Deutschen lassen sich regieren, und wenn es hoch kommt, liebt der Preuße sein Preußen, der Sachse sein Sachsen, der Hesse sein Hessen und glaubt damit alles zu erfüllen, was an Patriotismus von ihm verlangt werden kann. Wahrer Patriotismus aber würde erfordern, daß in jedem besonderen deutschen Staate als oberste Norm die Liebe zum Vaterland im höheren Sinne anerkannt wäre (vgl. 396): das wäre vaterländische Politik, wenn alle deutschen Staaten darin mit einander wetteiferten, am besten deutsch zu sein, die nationale Eigenart am vollkommensten mit ewigem Gehalt zu erfüllen. Unter den Deutschen hat sich in der neueren Zeit viel Schöpferkraft gezeigt; es ist unter ihnen Ursprüngliches an den Tag hervorgebrochen (374): aber nur immer wie von ungefähr, nicht mit dem Bewußtsein, daß es das deutsche Volk ist, das sich also in seiner Eigenart in den Dienst des Ewigen stellt. Bei allem Großen, das von Deutschen ausgegangen ist, hat doch das Nationalbewußtsein gefehlt; das Volk kennt sich selbst nicht, es führt ein unbewußtes Dasein. Zur echten Vaterlandsliebe gehört ein bewußtes Leben in der nationalen Eigentümlichkeit. Ein Volk hat nur dann ein wirkliches Vaterland, wenn es sich selbst als Volk weiß und wenn es durch einen gemeinschaftlichen Willen den Zweck seines historischen Daseins zu verwirklichen bemüht ist.

Sie hören hier das Leitmotiv der WL. durchklingen: das Ich will zum Bewußtsein seiner selbst kommen, es will sich selbst erfassen, sich selbst kennen lernen. Es will nicht bloß wissen, sondern es will wissen, daß es weiß, es will mit Bewußtsein wissen. Ganz entsprechend ist die Aufgabe, die Fichte dem Volke stellt: es soll nicht bloß ein Volk sein, zusammengehalten durch Gemeinsamkeit von Sprache und Sitte und allenfalls durch Verehrung desselben Fürsten, sondern es soll mit eigenem

Bewußtsein ein Volk sein; ein gemeinsamer und seiner selbst wohl bewußter Wille soll alle durchdringen und auf ihre ewige Aufgabe hinweisen.

Von hier aus versteht sich die Bedeutung des Gedankens der Nationalerziehung, in der Fichte das einzige Heil für das tief gebeugte Deutschland sieht. Hatte er schon im Jahre 1804 sein Zeitalter als das der vollendeten Sündhaftigkeit charakterisiert, so hat ihm der Krieg wahrlich keinen Anlaß gegeben, dies Urteil zurückzunehmen. Aus Königsberg schrieb er an seine Gattin: „Wie ich die Menschen diesen Winter kennen gelernt, läßt sich nicht sagen. Der Leichtsinn, die Sorglosigkeit mitten im Schiffbruche; daneben andere, die aus dem Brande so viel zu rauben suchen als irgend möglich, ungeachtet sie mit eigenen Augen sehen könnten, daß sie es nicht für sich rauben" (Leb. u. Briefw. I, 388). Und mit diesem Gedanken setzen die „Reden" ein: Die Nation ist durch die allgemeine Selbstsucht aufs tiefste gesunken. Nur eines kann Rettung bringen: „eine gänzliche Veränderung des bisherigen Erziehungswesens", eine vollkommene Umschaffung der Nation, ihre Bildung zu einem allgemeinen und nationalen Selbst (VII, 274).

In Königsberg hatte sich Fichte mit den Schriften Pestalozzis eingehend beschäftigt: in dessen Unterrichtsweise sah er das Vorbild der Erziehung zur Selbstständigkeit (401; vgl. N.W. III, 266 ff.), zur freien Geistestätigkeit. Alle Mängel, die dem Pestalozzischen Unterrichtsplane noch anhängen, stammen daher, daß Pestalozzi nur an eine Erziehung des „Volks" im Gegensatz zu den höheren Ständen denkt: aber in ihrer ganzen Bedeutung erfaßt hebt gerade seine Unterrichtsmethode allen Unterschied zwischen dem Volk und den gebildeten Ständen auf, „gibt statt der gesuchten Volkserziehung Nationalerziehung" (VII, 403).

Auch hier erkennen Sie den Demokraten wieder, der der Rammenauer Weberssohn nicht nur im Jahre 1793

gewesen ist. Fichte hat sowohl die Bedeutung der Monarchie überhaupt wie auch insbesondere die Bedeutung, die der monarchische Gedanke gerade für das deutsche Nationalbewußtsein hat, stark unterschätzt. Wenn man die „Reden an die deutsche Nation" mit aufmerkendem Auge liest, so entdeckt man überall, wie weit sein Patriotismus von demjenigen Patriotismus abliegt, den er durch diese selben Reden gewaltig angefacht hat. Auch wenn wir nicht jenes merkwürdige Fragment einer Utopie aus dem Jahre 1807 hätten, die den Titel führt „Die Republik der Deutschen, zu Anfang des zweiundzwanzigsten Jahrhunderts, unter ihrem fünften Reichsvogte" (S. W. VII, 530—545): wir würden es aus fast jeder Seite der „Reden" herausklingen hören: das Deutschland Fichtes ist nichts anderes als die Idee der modernen Kulturnation, und anders als demokratisch kann sich Fichte diese nicht denken, weil nur in der Demokratie ein sich selbst wissender gemeinsamer Wille über die Geschicke der Nation entscheide.

Diese Fassung des Fichtischen Vaterlandsgedankens muß man begriffen haben, wenn man einer seltsamen Eigentümlichkeit der „Reden" mit Verständnis gegenübertreten will: ich meine den Gegensatz zwischen deutsch und ausländisch, der für Fichte identisch wird mit dem von lebendigem Dasein und bloßer toter Erscheinung. Alles Große, alles Edle sieht er bei den Deutschen, aller hohle Schein, alle Nichtigkeit ist Ausländerei. Und die grundlegende Aufgabe der Nationalerziehung würde es sein müssen, das Ausländertum, das sich bei uns eingenistet hat, wieder auszutreiben und zu verhindern, daß es künftig noch eine Stätte bei uns finde.

Man hat wohl gemeint, das sei der Überschwang der patriotischen Gefühle, der Fichte hier etwas zu weit treibe: in Wahrheit handelt es sich darum, daß Fichtes Patriotismus sein Ziel nicht im Historischen sondern im Ewigen, in der Vernunft, im Dasein der göttlichen Idee

hat. Dadurch hat sich sein Vaterland weit über alle Landesgrenzen hinaus erstreckt: er selbst spricht, in demselben Zusammenhange, in dem er deutschen und ausländischen Geist einander gegenüberstellt, von dem „nicht engherzigen und ausschließenden, sondern allgemeinen und weltbürgerlichen Geiste" (366), in dem der deutsche Staat seine Söhne erziehen wird (vgl. auch 471). Der geschichtsphilosophische Glaubenssatz scheint mir allerdings unausgesprochen zu Grunde zu liegen: Der Schwerpunkt des lebendigen Kulturdaseins liegt jederzeit nur bei einem Volke. Einst lag er in Griechenland, dann bei den Römern, jetzt bei den Deutschen [1]): insofern kann sich die göttliche Idee nicht auf der Basis eines einzigen Nationalcharakters in ihrer Fülle darstellen, sondern sie braucht das ganze Menschengeschlecht: aber der gleichzeitige Wetteifer verschiedener Völker, von denen jedes seine Eigenart mit göttlichem Leben erfüllte, so daß der Reichtum des Unendlichen wie in verschiedenfarbig gebrochenem und doch einheitlichem Licht erstrahlte: das ist zwar notwendige Aufgabe; denn jedes Volk hat seine Eigentümlichkeiten nur dazu, damit es sie zu einem selbstbewußten Nationalcharakter bilde. Aber Fichte scheint von einer Annäherung an die Realisation dieses Ideals in der bisherigen Geschichte nichts zu entdecken; er sieht immer nur ein Volk leuchten im Glanz der Ewigkeit, bei den anderen Völkern sieht er bloßen Schein. Unter diesem Gesichtspunkt wird es um so eher begreiflich, daß sich ihm das deutsche Volk, dem sein

---

1) Auch vor dieser Zeit schon bewegten sich Fichtes Gedanken in dieser Richtung. Man vergleiche seinen Brief an Appia vom 23. Juni 1804 (abgedruckt in den „Kantstudien" II, 100 ff.). Hiernach darf man, „ohne von Patriotismus verblendet zu sein", annehmen, daß „in der Regel nämlich und im allgemeinen Durchschnitt die übrigen Nationen des neueren Europa in ihren Geistesoperationen noch weit verblaßter, zerstreuter und flacher und in die Empirie noch weit tiefer versunken seien als selber die Deutschen".

Patriotismus gilt, zum derzeitigen Repräsentanten der Menschheit überhaupt erweitert. —

An biographischen Daten aus jener Periode ist eine schwere Krankheit zu erwähnen, in die Fichte im Sommer 1808 fiel, und von der er nie wieder ganz hergestellt worden ist. Die Ärzte wußten nicht viel zu raten. Es waren Erscheinungen mannigfacher Art, die zusammenkamen; namentlich litten die Augen unter schmerzhaften Entzündungen und Trübungen, und außerdem waren der linke Arm und der rechte Fuß gelähmt. Fichte hat dann mehrmals das Bad Teplitz aufgesucht, auch nicht ohne Erfolg, aber doch ohne vollkommene Heilung.

Als die Krankheit im Sommer 1808 zuerst und zwar alsbald sehr heftig auftrat, zwang sie Fichte, die philosophischen Vorlesungen wieder aufzugeben, die er — wie auch einige andere hervorragende Berliner Gelehrte — halten wollte, um die Universitätskurse vorzubereiten. Die Gründung der Universität Berlin war damals schon beschlossene Sache; offiziell erfolgte sie im Jahre 1810: aber bereits seit längerer Zeit wurde von einigen ihrer bedeutendsten Lehrer in entsprechender Weise gelesen. Ich erwähne bei dieser Gelegenheit, daß auch Fichte zu den Beratungen über die Einrichtung der neuen Hochschule zugezogen war, daß aber das schließliche Ergebnis gerade in den entscheidenden Punkten, an denen er andere als die an den Universitäten herkömmlichen Institutionen vorgeschlagen hatte, doch die hergebrachten Bahnen einhielt, und wohl nicht zum Nachteil der neuen Hochschule. Fichte hätte gerne die Idee seines Nationalerziehungsinstituts verwirklicht gesehen; hätte man seine Ratschläge befolgt, so wäre die Ungebundenheit des akademischen Lebens unterdrückt worden, der wir schließlich doch trotz allem die besten Früchte der deutschen Gelehrtenarbeit verdanken. —

Das letzte wissenschaftliche[1]) Werk, das Fichte selbst

1) Nur seine Rektoratsrede hat Fichte in der Folge noch veröffentlicht.

noch herausgegeben hat, ist: Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse vom Jahre 1810, eine Broschüre von wenig Seiten Umfang aber ganz erstaunlich reichem Inhalt (S. W. II, 693—709). Sie enthält die letzte Vorlesung aus einem im Winterhalbjahre 1809/10 gehaltenen Zyklus und zeigt in methodisch strengem deduktiven Gange die Hauptlinien des Ganzen. Fichte hat diesen Schlußvortrag, wie er in der Vorrede sagt, zunächst für seine Zuhörer drucken lassen. Andere Leute, „die über Philosophie mitzusprechen sich berechtigt halten," könnten aber wenigstens so viel daraus ersehen, daß sie von der WL. nichts verständen. Damit ist der Charakter der Schrift in der Tat gekennzeichnet: wer in den Gedanken der WL. lebt, der wird diese höchst präzise Fassung bewundern müssen und noch immer von ihr lernen können; wer ohne genügendes Verständnis an sie herantritt, dem ist sie eine harte Rede. Übrigens will ich hervorheben, daß Kuno Fischer in der Analyse gerade dieser WL. etwas von seinem Allerbesten geleistet hat, — und das will viel sagen.

In aller Kürze sind die Hauptpunkte der Gedankenführung diese: Absolut, aus sich kann nur eines sein: Gott, und Gott ist nicht dieser tote Begriff, sondern in sich lauter Leben. Dieses absolute Leben ist, eben weil es absolut ist, notwendig unveränderlich. Gott kann sonach nicht als wirkende Ursache in der Zeit gedacht werden: dann müßte er veränderlich sein und dem Gesetz der Zeit unterstehen. Weil Gott unveränderlich und über der Zeit gedacht werden muß, kann nichts aus ihm hervorgehen. Die Welt, das Dasein, das Wissen steht somit nicht im Verhältnis der zeitlichen Wirkung zu ihm, sondern in dem der Äußerung, des Bildes oder Schemas. Das Dasein ist die unmittelbare Folge des göttlichen Seins.

Nun aber erscheint dieses Dasein oder das Wissen — denn vom *Dasein* wissen wir nur, sofern wir von ihm *wissen*: die Ausdrücke sind gleichbedeutend — das

Dasein oder Wissen erscheint als ein Mannigfaltiges: und doch kann Gott, von dem das Dasein die unmittelbare Folge, dessen Äußerung oder Bild es sein soll, doch kann Gott nur als absolute Einheit gedacht werden. Daraus ergibt sich die Aufgabe der WL., das innere Wesen des Wissens zu untersuchen und darzustellen.

Da Gott in sich nicht tot, sondern absolutes Leben ist, so kann das Schema oder Bild, in dem er sich darstellt, in dem er „da ist", gleichfalls kein totes, in sich gebundenes und fertiges Sein sein: sondern auch dieses Bild seines Seins muß Leben sein: das formale Schema des Lebens aber ist „ein bloßes reines Vermögen", Vermögen zur Verwirklichung dessen, was in ihm liegt: Vermögen zur Verwirklichung des Bildes vom göttlichen Leben (697).

Sie erinnern Sich, daß ich in der dem Atheismusstreit gewidmeten Vorlesung einem weit verbreiteten Mißverständnis vorzubeugen suchte: der Meinung, daß nach Fichte Gott erst durch das sittliche Handeln der Menschen gemacht würde: Gott = sittliche Weltordnung, und die sittliche Weltordnung Produkt unseres Tuns. In der vorletzten Stunde besprach ich eine Kritik, die Fichte selbst an dieser Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt geübt hat (vgl. oben 198). Unter anderem Gesichtswinkel weisen die soeben mitgeteilten Sätze die erwähnte Deutung zurück: Gottes Sein ist schlechthin unveränderlich und steht außerhalb der Zeitbedingungen. Das ist von Ewigkeit her, und daran gibt es nichts zu verbessern. Aber indem das Dasein als das in die unendliche Zeit distrahierte Bild Gottes aufgefaßt wird, gilt hier allerdings, daß das Bild ins Unendliche hinaus besser gemacht werden kann und soll: das „Ich als Idee" — wie es im früheren Sprachgebrauch Fichtes hieß —, das als absolut realisiert gedachte Dasein Gottes ist die nie ganz zu erfüllende Aufgabe der Menschheit. Das Bild Gottes wird nie fertig; die Zeit, in der seine Wesensfülle sich darstellt, kommt nie zu Ende, und immer neu stellt sich in

ihr die sittliche Aufgabe, durch deren Übernahme wir am sausenden Webstuhl der Zeit schaffen, der Gottheit lebendiges Kleid wirkend (vgl. oben 155/6 Anm.). —

In seinem unmittelbaren Dasein ist das göttliche Leben „bloßes reines Vermögen": die absolute Freiheit, in der wir uns unserer Aufgabe gegenüber befinden, die absolute Freiheit in der Entscheidung der Frage, ob wir Produkt der Dinge sein wollen oder selbständiges Ich, ob wir bloße Erscheinung sein wollen oder wahrhafte in Gott gegründete Realität. Es fragt sich, ob dieses Vermögen sich vollzieht. Als bloßes Vermögen braucht es dies nicht. Die „Sich-Vollziehung des absoluten Vermögens" kostet den Schweiß der Edlen. Aber ohne diese Sich-Vollziehung gibt es keinen realen Lebensinhalt: die Form, die zur Aufnahme des Göttlichen bestimmt ist, bleibt leer, das Dasein ist tot, ist bloßer wesenloser Schein. Wenn sich aber das absolute Vermögen vollzogen hat: woran erkenne ich, daß das so zustande gekommene Dasein wirklich auch Schema des Göttlichen und nicht etwa eine trügerische Illusion, eine phantastische Selbsttäuschung ist? Woran werde ich dessen gewiß, daß ich wirklich in Gott lebe und daß Gott in mir lebt? Daran, daß ich — da Gott die Wurzel meines höheren Daseins, die Wurzel meiner Freiheit ist — daß ich in jenem neuen Leben, das in mir aufgegangen ist, mich selbst mit absoluter Freiheit wiederfinde (699). Die Inhalte, die mein Leben bekommen hat, sind keine Objekte, sondern sie sind immer nur Ich. Das Wesen des Subjekts hat sich in diesen Vernunftinhalten tiefer erfaßt: an dem Gegenständlichen, dem Objektiven, das mir ‚gegeben' ist, hat sich nichts geändert. Ich bin gewachsen, meine Freiheit ist gewachsen, in Gott hineingewachsen, ich bin in höherem Grade als zuvor Ich selbst geworden; mit einem Worte: der Ichcharakter der Lebensinhalte garantiert deren Herkunft aus dem absoluten Ich, aus Gott (vgl. oben 131).

Bevor aber das Wissen sich als Schema Gottes wissen kann, muß es überhaupt schon wissen. Das Ziel unseres Lebens setzt einen von ihm verschiedenen Anfangszustand voraus. Dem neuen Leben in den ewigen Inhalten ist ein altes Leben vorangegangen — ein Leben, in dem wir zwar auch wissen, in dem aber das Wissen sich selbst noch nicht weiß, in dem es nichts davon weiß, daß es Schema Gottes ist. Dieses bloße Wissen heißt Anschauung (700). Die Anschauung ist selbst noch kein Bild des göttlichen Lebens: sie ist erst die Bedingung der Möglichkeit eines solchen Bildes. Fichte deduziert als die konstitutiven Formen dieser Anschauung Raum, Materie, Trieb und Zeit. In der Sphäre der Anschauung bleibt das ewig Eine, das Göttliche verdeckt. Für die Anschauung gibt es nur Mannigfaltigkeit: nicht Ein Ich, sondern eine Welt von Ichen (703).

Die Sich-Vollziehung des absoluten Vermögens setzt ein mit der Erhebung über die Anschauung. Wir hängen mit der Anschauung durch den Trieb zusammen: der entscheidende Akt ist das Sich-losreißen vom Triebe. Ist der Trieb überwunden, so bindet uns auch die Anschauung nicht mehr. Das Mannigfaltige der Anschauung weicht der Einheit des Denkens.

Es ist äußerst fein, wie Fichte hier in Anknüpfung an Kants Gedanken der synthetischen Einheit das Wesen des Denkens in der Überwindung der anschaulichen Mannigfaltigkeit sieht und damit den Weg findet, der ihn über alle Mannigfaltigkeit überhaupt hinausführt zum Denken des ewig Einen. Die Welt von Ichen, von Individuen gehört in die Sphäre der Anschauung. Das Denken geht aus von der Anschauung, es kann ohne Anschauung nicht stattfinden, es beläßt auch die anschauliche Mannigfaltigkeit als solche: aber es erkennt, daß die Realität jenseits aller Anschaulichkeit und jenseits aller Mannigfaltigkeit liegt. — Das Wissen ist Schema des göttlichen Lebens, und das absolute Ver-

mögen ist, weil es Ausdruck des Göttlichen werden kann, dazu da, daß es dies werde. Das Wissen soll sich als Schema des Göttlichen erkennen. Ich soll es wissen, daß das Wissen Schema Gottes ist, daß ich Bild Gottes bin (705). Das ist die Bestimmung, die ich im Denken erfaße, und die bei jedem Individuum dieselbe ist. Bei aller anschaulichen Mannigfaltigkeit der Individuen bleibt einunddieselbe Bestimmung: die Anschaulichkeit zu überwinden, sich vom Triebe frei zu machen, sich als Bild Gottes denken. So schwindet im Erfassen unserer Bestimmung die Mannigfaltigkeit der Anschauung, und es tritt die Einheit hervor. Zu ihrer Erfüllung bedarf diese Eine, allen Menschen letzten Endes identische Bestimmung freilich der größten Mannigfaltigkeit. Denn jedem von uns stellt sich, was er zu tun hat, in einer anderen Anschauung dar: aber Wert hat die Mannigfaltigkeit dieser Anschauung durchaus nicht; Wert hat nur die Einheit, und diese Einheit ist um so vollkommener, je reicher die überwundene Mannigfaltigkeit geworden ist.[1])

Die WL. zeigt, wie das Wissen Schema Gottes sein kann und sein soll. Aber durch das bloße Denken der WL. wird mein eigenes Leben noch nicht getroffen.

1) Man denke nur daran, wie viel komplizierter (in der Anschauung) und zugleich wie viel einheitlicher (im Denken) das Naturdasein für den modernen Physiker ist als für einen unzivilisierten Menschen. Das Bedürfnis der begrifflichen Einheitlichkeit hat selbst neue Anschauungen geschaffen (z. B. die Atome). Der Vorzug des wissenschaftlichen Weltbildes vor dem naiven gründet sich aber selbstverständlich nicht auf seine größere Mannigfaltigkeit (der Anschauung), sondern ausschließlich auf seine größere Einheitlichkeit (des Denkens). — Ganz ebenso liegen diese Dinge auf praktischem Gebiete: fortschreitende soziale Differenziierung begründet keinen Wert; aber sie ist unentbehrliches Mittel zur Annäherung an die Vernunftidee der sozialen Einheit. Wo diese Beziehung auf das durch die Differenziierung sich selbst verwirklichende sittliche Bewußtsein fehlt, hat die reichere Ausbildung der gesellschaftlichen Verhältnisse nichts mit ‚der Gottheit lebendigem Kleid' zu tun.

Denken und Leben sind Gegensätze. Das bloße Wissen vom göttlichen Dasein begründet keine Realität. Aber die WL. zeigt mir, was ich soll: so zeigt sie den Weg zur Realität. Sie ist nicht selbst Leben, aber sie führt mich zum Leben. Sie zeigt, wie mein an sich einfaches und einheitliches wahres Wesen dadurch, daß es sich in die anschauliche Sinnenwelt hineinprojiziert, zu einer unendlichen Aufgabe wird (707): ich soll in der Sinnenwelt mein wahres Wesen anschaubar machen; der Mannigfaltigkeit der Beziehungen gegenüber, in die die zeitliche Grundform der Anschaulichkeit mich bringt, verlangt diese Darstellung meines wahren Wesens immer neue Ausdrucksweisen. Ich habe an der unendlichen Aufgabe der Darstellung meines Ich zu lösen in alle Ewigkeit.

So lange nun der Trieb noch nicht völlig ertötet ist, ist in jedem Moment der Zeit ein besonderer Akt des Ich nötig, durch den es sich von der Sinnlichkeit frei macht. Ist aber der Trieb gänzlich überwunden, so ist damit auch die Möglichkeit dieser stets neu zu vollziehenden Selbstbestimmung aufgehoben und in eine einzige Bestimmung aufgegangen: in den Willen (708). Dieser „absolut einfache Wille“ erhebt das ebenso einfache „Ich soll“ zum bestimmenden Prinzip der Darstellung des Ich in der Sinnenwelt. Von nun an ist aller Wandel, ist alle Mannigfaltigkeit bloß noch in den Produkten, die sich der Anschauung darstellen. Das Ich selbst ist einfach, und seine Richtung ist eine. Das wilde Stürmen der Triebe hat aufgehört, es hat seine Ruhe gefunden im ewig Einen. Die Mannigfaltigkeit des Zeitlichen läuft an ihm ab: aber sie hat über den seiner selbst und seiner Einheit mit dem Göttlichen gewiß gewordenen Willen keine Macht mehr. Der absolut einfache Wille, die praktische Vernunft, durchschaut sich als Schema des Göttlichen. Der Wille — im Gegensatz zum blinden Trieb — kennt sich. Ich kenne mich.

So hat die WL. das mögliche Wissen durchmessen.

Sie hat gezeigt, daß die anschauliche Mannigfaltigkeit, die unseren Sinnen gegeben ist, nicht die wahre Wirklichkeit ist, sie hat durch das Denken zum ewig Einen hingeführt und in unserem Willen den Punkt gezeigt, in dem das Schema des göttlichen Lebens Wirklichkeit wird. Und damit endet die WL. in eine Weisheitslehre: in den Rat nämlich, nun nach erlangter Erkenntnis mit klar bewußtem Willen uns wieder hinzugeben dem wirklichen Leben: „nicht dem in seiner Nichtigkeit dargestellten Leben des blinden und unverständigen Triebes, sondern dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben" (709).

Mit einem *Memento vivere!* im höchsten Sinne hallt die WL. aus. Durch das Reich der Nichtigkeit und des Todes hat sie uns hindurchgeführt und uns die Augen aufgetan, damit wir wissen, was Leben ist. Fichte hat es oft ausgesprochen: die Überzeugung, in der er stehe, sei dieselbe, zu der sich auch Goethes weiter und freier Geist bekannte, — und fürwahr! nicht anders als die Mahnung, mit der der Philosoph diese Darstellung der WL. beschließt — die letzte, mit der er an die Öffentlichkeit getreten ist —, nicht anders ist des Dichterwortes Sinn: „Schreitet, schreitet ins Leben zurück! Nehmet den heiligen Ernst mit hinaus; denn der Ernst, der heilige, macht allein das Leben zur Ewigkeit."

Dreizehnte Vorlesung.

Das Rektorat. Die transszendentale Logik. Die Staatslehre. Ausgang.

Literatur: EMIL LASK, Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen 1902.

Als die Universität Berlin formell instituiert wurde, wurden der Rektor und die vier Dekane unmittelbar vom König ernannt. Fichte erhielt damals das Amt des Dekans der philosophischen Fakultät. Vom zweiten Jahr ab wurden diese Stellen durch Wahl von den Professoren selbst besetzt: der erste gewählte Rektor wurde Fichte. Allein so gewiß hierin eine Ehrung für Fichte wie auch für seine Kollegen lag, die ihn an ihre Spitze stellten —: es wäre besser gewesen, man hätte einen anderen, politisch gewandten und geschmeidigen Mann mit der Führung des Rektorats betraut. An der neuen Hochschule waren die Amtsgeschäfte noch außerordentlich schwierig. Über die Kompetenz des Rektors der Regierung gegenüber, über sein Verhältnis zum Senat und zum Syndikus war nahezu nichts festgesetzt. Ebensowenig war eine bestimmte Richtschnur für die Behandlung studentischer Angelegenheiten vorhanden. Und was vielleicht schwerer wiegt als alles dies: im Ministerium stand an der Spitze des Departements für Kultus und Unterricht Schuckmann, ein gesinnungsloser Bureaukrat. Schon der vom König selbst eingesetzte Rektor, ein fügsamer und in solchen Dingen erfahrener Mann — er war vorher Professor in Halle gewesen —, hatte mit Widerwärtigkeiten unerquicklichster Art zu kämpfen gehabt, und nun wurde zu seinem Nachfolger ein Mann bestimmt, dem es un-

möglich war, gegen seine Überzeugung nachgiebig zu sein, — ein Mann, der überdies bei der Begründung der Universität einen Plan vorgelegt hatte, der nicht zur Ausführung gekommen war. Wie hätte es an Konflikten fehlen können! Fichte selbst hatte solche vorausgesehen und bei seiner Wahl dem Senat auseinandergesetzt, daß an seiner Person der Mangel der Unbeugsamkeit hafte. Allein die Kollegen mochten wohl glauben, gerade ein solch eiserner Wille sei notwendig, um die Würde der Universität dem Ministerium gegenüber zu wahren, und so trat Fichte das Rektorat an. Da ihn sein rheumatisches Leiden wieder heftig quälte, zwang ihn die durch das neue Amt vermehrte Arbeit zunächst zu einem Kuraufenthalt in Teplitz. Allein in seiner sehr beengten Lage war er nicht imstande, die damit verbundenen Auslagen aus eigenen Mitteln zu bestreiten. Unter genauer Darlegung der Umstände bat er die Regierung um eine entsprechende Unterstützung. Es kostete Mühe, aber schließlich gelang es doch, eine solche zu erhalten — und zwar in der Form eines „zurückzuzahlenden Vorschusses"! Und als Fichte zurückgekehrt war, suchte man das Geld in Terminen wieder beizutreiben (Leb. u. Briefw. I, 433 f.)! Erst das Eingreifen des Staatskanzlers Hardenberg machte diesem unwürdigen Treiben ein Ende.

Allein nun begannen die Schwierigkeiten der Rektoratsgeschäfte selbst; in seiner Rektoratsrede (S. W. VI, 449—476) hatte Fichte erklärt: „Das Studieren ist ein Beruf; die Universität mit allen ihren Einrichtungen ist nur dazu da, um die Ausübung dieses Berufes zu sichern; und nur derjenige ist ein Studierender, der eben studiert" (458/9). Die akademische Freiheit aber, „der eigentlich belebende Odem der Universität" (452), bestehe einmal in der durchaus unbeschränkten Lehrfreiheit der Dozenten, sodann in der Sicherung der persönlichen Freiheit eines jeden Studierenden, „innerhalb der Schranken

des Gesetzes und der guten Sitte seine äußerliche Lebensweise so sich zu bestimmen, wie er es für seinen Zweck [sich dem Studium ganz hinzugeben] am angemessensten findet," endlich darin, „daß die grundverderbenden Ärgernisse und die Versuchungen, die über die Kräfte des noch Ungeübten gehen, ganz entfernt werden aus dem Wege des Studierenden": denn „der letzte Zweck alles seines Studierens ist der, daß das Göttliche in ihm erscheine und sich darstelle von irgend einer neuen Seite; dafür aber muß er in derjenigen sittlichen Unbefangenheit und Unverdorbenheit erhalten werden, in welcher allein sich die Gottheit abbilden kann" (455). Die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit aber drohe von jener Ansicht, wonach die Studierenden ein besonderer Stand seien, „der ebenso wie etwa der Adel- oder Bürger- oder Bauernstand auch in der Welt sein müsse, aus keinem anderen Grunde als um zu sein und um die Zahl der Stände voll zu machen, und welcher nun einmal, zufolge seines Daseins, die und die Befreiungen und Privilegien von Gottes- und Rechtswegen besitze" (458); wie der Studierende jedoch seine Zeit hinbringe, ob mit Studieren oder sonstwie, das ist nach dieser Meinung nicht von prinzipiellem Belang (459).

In Fichtes ganzem Denken war die Idee der Nationalerziehung viel zu kräftig, als daß sie nicht alsbald tiefgehenden Einfluß auf sein Verhalten an der Spitze der Universität hätte gewinnen müssen. Die Folge davon aber war, daß der neue Rektor sehr schnell die Mehrheit des Senats und der Kollegen gegen sich hatte. Der geistige Führer der Gegenpartei war Schleiermacher, der auch publizistisch in die Diskussion über die Aufgabe der Universitäten eingriff. Ein Ehrenhandel dreier Studierenden, der zur Anzeige gebracht worden war, gab den Anlaß, daß die Gegensätze aufs schroffste zusammenstießen. Fichte fand, daß es gegen sein Gewissen gehe,

als Rektor Beschlüsse sanktionieren zu sollen, die seinen Überzeugungen völlig entgegengesetzt waren; es handelte sich in jenem Falle um eine Duellangelegenheit, bei der es Fichte klar wurde, daß der Rektor keine Möglichkeit hatte, diejenigen zu schützen, die sich nicht duellieren wollen, daß er folglich auch nicht mehr mit gutem Gewissen solchen Schutz versprechen dürfe, sondern die Klage abweisen und zum Duelle ermahnen müsse. Er legte die Führung der Angelegenheit in die Hand des abgegangenen Rektors und richtete an die Regierung sein Entlassungsgesuch (14. Februar 1812). Die Sache wurde nur langsam betrieben; aber schließlich kam doch der gewünschte Bescheid: der Chef des Departements, Schuckmann, berichtete am 11. April an Hardenberg, Fichtes Gesuch um Enthebung vom Rektoramte sei anzunehmen, „da er wegen seiner *Reden an die deutsche Nation* ohnehin bei den französischen Behörden übel notiert sei". Es leuchtet ein, daß unter einem solchen ideenblinden Vorgesetzten für Fichte keine ersprießliche Betätigung administrativer Art möglich war. Etwas anderes war es mit der Wirksamkeit als Lehrer. Fichte schrieb in dem Entlassungsgesuch, daß die „jugendlichen Verschrobenheiten" die Liebe zu seiner Berufsarbeit nicht in ihm ersticken könnten: „Nur müssen diese Verkehrtheiten sich mir nicht zur Anerkennung und Unterstützung aufdrängen" (Leb. u. Briefw. II, 126). —

Von den Vorlesungsheften, die Fichte in den letzten Jahren seines Lebens niederschrieb, ist eine Anzahl herausgegeben worden. Sie behandeln die alten Themata, die WL., die Rechtslehre, die Sittenlehre in neuen, teilweise sehr bedeutsamen Darstellungen, die Zeugnis davon ablegen, daß ihr Urheber immer strebend sich bemüht hat und daß immer wachsende Klarheit sein Lohn gewesen ist. Doch möchte ich Sie in dieser Stunde lieber auf Gebiete führen, die zwar an die uns bekannten angrenzen, die wir aber bisher nur erst ge-

streift, noch nicht betreten haben; ich wähle darum für diese abschließende Besprechung die Vorlesungen über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transszendentale Logik vom Jahre 1812 und die sogenannte Staatslehre von 1813.

Die erstgenannte Arbeit (N. W. I, 103—400) bringt zwar kaum viel, was nicht auch schon aus den früheren Schriften des Philosophen herausgelesen werden könnte (vgl. oben 74); doch ist es lehrreich, den Problemkomplex unter dem hier gewählten Gesichtspunkt zusammengefaßt zu sehen. Es handelt sich darum, die Bedeutung und systematische Stellung der formalen Logik zu bestimmen. Diese hält sich für selbständig. Sie glaubt, das Denken sei „eine zufällige Weiterbestimmung" der Vorstellungen (122). Vorstellungen seien uns gegeben — woher und wie, brauche für ihren Zweck nicht untersucht zu werden —, und an diese Vorstellungen knüpfe das Ich sein Denken. Die Gesetze dieses Denkens sollen der Gegenstand der logischen Besinnung sein. — Allein bei diesem Verfahren übersieht die gewöhnliche Logik, „daß sie das Ich denken läßt vor allem Denken" (116), sofern nämlich das, was sie als unabhängig vom Denken gegeben annimmt, gar nicht anders da sein kann als schon umspannt von der Gesetzmäßigkeit des Denkens. Das Denken knüpft nicht an etwas unabhängig von ihm Vorhandenes an, sondern alles, was überhaupt Gegenstand des Denkens sein kann, ist bereits ursprünglich vom Denken getragen. Alles was da ist, ist nur dadurch da, daß es ursprünglich gedacht, ursprünglich gewußt ist: „der Mensch wird schlechthin im Wissen geboren" (120). Die Welt ist Wissen, in unserem Dasein selbst denkt das Wissen. „Nun kann aber das Ich dies Geschäft reproduzieren, nachmachen und nachbilden" (121), und dieses Nachgemachte ist erst das Produkt des Ich. „Die transszendentale Logik weiß, daß das, was sie treibt, bloße Re-

produktion ist des ursprünglichen Lebens des Wissens; die gemeine Logik aber meint, es sei das erste und ursprüngliche Denken selbst. Jene setzt das Wissen voraus, das so verfahren ist, wie sie es konstruiert, und bescheidet sich, ein bloßes Nachbild zu sein" (121), die gemeine Logik will „erräsonnieren" (122), sie wähnt, im Denken des Ich die Wahrheit erst als etwas Neues zu erschaffen.

Unser eigenes innerstes Wesen ist absolutes Wissen. Ich bin meine Überzeugung, mit meiner Überzeugung gehöre ich dem ewigen Sein der Welt an. Die Welt ist in ihrem Kerne ewiges Wissen. Wissenschaftslehre ist Nachkonstruktion der Überzeugung, Nachkonstruktion des absoluten Wissens; Verstandeswissen aber, Wissen durch relative Synthesen von Bewußtseinsinhalten ist Nachkonstruktion der bedingten Phänomene. WL. ist selbst absolutes Wissen; sie hat ein schlechthin überzeugendes Kriterium (122): sie ist unmittelbares Wissen, das Wissen spricht nur von sich selbst (vgl. oben 131). Hingegen hat die Nachkonstruktion der relativen Phänomene kein solches Kriterium sondern setzt immer ein anderes Wissen voraus, Subjekt und Objekt fallen auseinander, es ist keine Unmittelbarkeit des Wissens erreichbar, das Ich kommt nie zu sich selbst, es bleibt immer durch das Nicht-Ich von sich selbst getrennt. Aber für das ursprüngliche Wissen (die absolute Thesis der WL. von 1794) ist alles Nicht-Ich überwunden: denn die WL., das „getroffene Bild" jenes absoluten Wissens hat gezeigt, daß das Nicht-Ich vom Ich selbst im Ich gesetzt ist; das Nicht-Ich ist in seinem ganzen Umfange Objekt des Wissens. Für das ursprüngliche Wissen fällt der „Hiatus" — der Rest von Unbegreiflichkeit, den unser endliches Erkennen in jedem Objekt zurückläßt, — fort, es ist ewig bei sich selbst.

Wer dies eingesehen hat, kann nicht mehr auf die Meinung verfallen, das Denken sei eine freie Weiter-

bestimmung des unabhängig von ihm Vorhandenen, und wird nicht glauben, die Denkgesetze ließen sich ohne Rücksicht auf den Gehalt des Wissens untersuchen, der der Grund ihrer Möglichkeit ist. Sollen sie zu gesondertem Bewußtsein gebracht werden, so darf das „Etwas" (125 f.) nicht wie ein blinder Passagier verleugnet und doch versteckter Weise mitgeschleppt werden. Evidenz kommt nur zustande, wenn das „Etwas" als Produkt und notwendiger Bestandteil des Denkens konstruiert wird (126). So verfährt denn auch die transszendentale Logik, die sich nur bei vollkommener Einsicht in die Notwendigkeit der Handlungen des Ich beruhigt. Die gewöhnliche Logik hingegen setzt den Gegenstand voraus. Für sie ist das Etwas gegeben. „Sie begnügt sich mit dem Blicke des Daß, was sie hat, was ihr schlechthin gegeben ist" (127): dieses Gegebene figuriert in ihr als etwas Tatsächliches, was sie nicht weiter auflöst und auflösen nicht wollen kann: sie würde sonst aufhören, gewöhnliche Logik zu sein und würde transszendentale Logik werden. Einen lediglich als tatsächlich hingenommenen Rest ruhig bestehen lassen heißt aber: etwas Empirisches zur Voraussetzung haben. Die gewöhnliche formale Logik, die sich einbildet, von der WL. unabhängig zu sein, ist eine in letzter Beziehung empirische Disziplin. Zu der alles Tatsächliche in seine Genesis auflösenden Transszendentalphilosophie verhält sie sich, wie sich zum Sehen das Tappen verhält (128). Die Logik spricht vom Sein, sie läßt die Dinge einfach bestehen, wie sie sie vorfindet, und handelt z. B. von den Merkmalen der Dinge, als ob die Dinge selbst gar kein Problem wären. Die WL. geht vom Sein sofort zum Werden, sie läßt das Sein erst entstehen. Die gewöhnliche Logik meint, daß die logische Form für sich feststände; sie würde das Verhältnis der Logik zur WL. (Erkenntnistheorie) so auffassen müssen, daß in dieser zu der logischen Form noch etwas hinzukäme: nämlich

die Beziehung auf das Wirkliche. Fichte zeigt, daß genau das umgekehrte Verhältnis gilt: es ist nicht so, daß in der WL. etwas hinzukäme, sondern so, daß in der Logik etwas *zur Begründung Wesentliches* weggelassen ist. Die Logik kann — eben weil sie bloß formal ist — nicht auf sich selbst stehen; sie ist für sich nichts, sondern sie entsteht erst dadurch, daß dem realen Wissen seine Beziehung auf die Realität genommen wird. Die WL. ist die *prima philosophia,* die gewöhnliche Logik ist, ohne es selbst zu wissen, eine bloße Abstraktion, nichts Ursprüngliches, sondern etwas Abgeleitetes.

Fichte formuliert sehr fein: „Die gemeine Logik sagt: ich denke; wir behaupten: das Wissen denkt" (245; vgl. 120). Das ‚ich denke‘, das von der Logik als etwas Letztes hingenommen wird, ist für die WL. erst ein Problem: die WL. durchschaut die Tatsache des denkenden Ich und führt sie zurück auf ihren Ursprung: die WL. läßt nur gelten, was sie in absolutem Wissen erkannt hat: das Wissen denkt. Der Satz: ‚ich denke‘ gilt ja selbst nur für das Ich, wie schon die Rezension des Aenesidemus angedeutet und die erste Bearbeitung der WL. eingehend gezeigt hat.

Überhaupt gibt die „Transszendentale Logik" von 1812 Anlaß zur Rückschau auf die frühesten Darlegungen Fichtes über die Grundzüge seiner Philosophie und bestätigt so die These von der wesentlichen Übereinstimmung der Jenaer und der Berliner WL. Erinnern wir uns beispielshalber, wie in der WL. von 1794 die drei Grundsätze dadurch zum Bewußtsein gebracht worden waren, daß logische Axiome zunächst als faktisch hingestellt und dann auf die Bedingungen ihrer Giltigkeit untersucht wurden. Von derselben Art wie jene glänzenden Argumentationen ist folgende Erörterung über den Satz des Widerspruchs: Die Logik und logische, bloß formale, die Oberfläche des Wirklichen nicht durchdringende Philosophie hat die Denkmöglichkeit zum

Kriterium der Realität gemacht. „Da man aber doch eine Schranke der Denkmöglichkeit haben mußte, war dies der Satz des Widerspruchs: ‚ich kann das Widersprechende nicht denken' — was *ipso facto* sich des Widerspruchs zeiht: denn wie konntest du doch denken, daß du den Widerspruch nicht denken könnest, wenn du ihn nicht in dem Denken selbst, daß du ihn nicht denken kannst, gedacht hättest? ‚Dies ist eine bloße Verdrehung: ich sage bloß: nur als wirklich kann ich den Widerspruch nicht denken.' So, als wirklich? Also du lehrst in deiner Denklehre nicht vom bloßen Denken, sondern du unterwirfst dasselbe auch einem anderen, außer ihm liegenden Gesetze der Wirklichkeit? Woher hast du denn dieses Gesetz? Und wie kommt es in deine Denklehre? Kurz, ... solche Logik ist Empirie" (321/2).

Diese und alle verwandten Fragen stellen sich ganz anders, wenn man sich zur Einsicht durchgearbeitet hat, daß alles faktische Wissen, d. h. alles Wissen von bloßen Tatsachen nichts ist als die leere Form des Daseins der Erscheinung des Göttlichen (326). Das nicht ursprüngliche sondern faktische ‚ich denke', von dem der Logiker ausgeht, wird dann selbst erst abgeleitetes Resultat; und bei der Ableitung wird es klar, daß „die Logik und alle auf eine solche faktische Logik sich stützende und mithin gleichfalls bloß empirische Philosophie" nicht weiter gehen kann als bis zum „Daß" der Erscheinung: wir bleiben in der Sphäre des Verstandes [im Gegensatz zur Vernunft], und der Verstand sagt bloß, daß dies oder jenes so sei, er sagt aber nicht, was es sei: die inhaltliche Bedeutung entgeht ihm. Er ist nur formal. Den Inhalt entdeckt das formale Denken nimmermehr; er entdeckt sich allein der realen Anschauung, der Anschauung des Sittengesetzes. Die Grenze des Verstandes, das höchste ihm Erreichbare ist das Naturgesetz, und nach dem Naturgesetz berechnen wir das Daß der Erscheinungen: wir verstehen, daß dies so sein muß, weil jenes

so war. Aber was da erscheint, ist eine andere Frage, die Frage nach der realen Bedeutung des Gewußten, und sie löst sich nur auf Grund der realen Anschauung des Sittengesetzes.

Wenn die Verstandeslogik einsetzt mit dem Satze ‚ich denke', so können wir nunmehr sagen, daß dieser Satz nicht etwa nur unbewiesen sondern sogar falsch ist: denn wie kann das Ich des formalen Logikers denken? Er hat gar kein Ich. Das wahre Ich ist die absolute Erscheinung aus Gott, von der der Logiker nichts weiß: der Logiker hat gar nicht das wirkliche Denken sondern ein bloßes Reproduktionsbild des Denkens, die Darstellung des wirklichen Denkens im inneren Sinn: und diesen inneren Sinn verwechselt der Logiker mit seinem Ich —, das ihm in Wahrheit nie bewußt geworden ist, zu dem er sich nie erhoben hat —, und das formale Reproduktionsbild des Denkens verwechselt er mit dem Denken selbst (327).

Fichte sagt, viele Philosophen behaupten, die Welt sei Erscheinung, Darstellung, Offenbarung Gottes und sie reden dabei „von ihrer Welt, d. h. vom Ich, als absoluter Tatsache, und dem, was in diesem gesetzt ist. Von dieser leugnen nun wir es ihnen ganz und entschieden ab. Diese ist nicht Bild Gottes, auf keine Weise und in keinem Sinne, sondern nur Bild seiner Erscheinung, und zwar nur ihrer Form. . . . Das, wovon wir reden, liegt jenseits, und ist ganz und gar nicht gegeben, sondern muß sich erst erzeugen innerhalb des Gegebenen durch eine absolut neue Geburt und Schöpfung" (397/8). Eine im gewöhnlichen Sinne pantheistische Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt wird in diesen Worten mit klarem Grunde aus dem Rahmen der Fichtischen Philosophie hinausgewiesen: Gott ist nicht das Dasein, nicht das Gegebene, sondern Gott ist ein Gott der Freiheit — und Freiheit ist nie gegeben. Der Pantheismus macht die Form zur Wirklichkeit, er teilt das Grund-

gebrechen aller Philosophie, die sich auf die formale Logik stützt. —

Nach alledem ist klar, daß die formale Logik „aus der Region der Gründe und Gesetze gänzlich herausfällt" (330). Kant gebührt das Verdienst, die transszendentale Logik begründet zu haben; aber wie er mit den Dingen an sich nicht aufgeräumt hat, so hat er es auch nicht mit der formalen Logik: „Er hat sich blenden lassen durch die äußere Form der Wissenschaft, welche die Logik sich gibt" (327). Aber, meint Fichte, „man könnte auch das Schuhmacherhandwerk in systematisch wissenschaftlicher Form vortragen, wie Wolf die Aufgabe, einen guten Mantel oder dauerhafte Ziegeln zu verfertigen" (327/8), — und über die scholastische Untersuchung der Schlußfiguren schreibt Fichte das bezeichnende Wort: „Ich zweifle nicht, die ganze Sache hat etwa so viel Wert als das Nachdenken über das Schachspiel. Es ist auch gar nicht zweifelhaft, daß ein Prinzip dieses Spiels gefunden werden könne, und so auch der möglichen Figuren. Jetzt habe ich dazu die Zeit nicht" (387) — und er hat sie nie gehabt. Die Philosophie hat Wichtigeres zu tun als in leeren Formeln zu kramen. Sie hat die Nichtigkeit des bloß Formalen nachgewiesen und eben durch diese negative Leistung stellt sich ihr die positive Aufgabe einer „Umschaffung, Wiedergeburt und Erneuerung des Geistes in seiner tiefsten Wurzel: die Einsetzung eines neuen Organs und aus ihm einer neuen Welt in die Zeit" (399 f.).

Hat derart selbst die Behandlung eines rein theoretischen Themas zur letzten Absicht die Erleichterung und Beförderung des Durchbruches der Erscheinung des Geistigen und Übersinnlichen in der Sinnenwelt (400), so ist unmittelbar von praktischem Interesse getragen die andere Vorlesung aus Fichtes letzter Zeit, die ich vorhin erwähnte: die sog. Staatslehre (S.W. IV, 367—600). Ich sage: die sogenannte Staatslehre: der Titel paßt

nämlich nicht. Fichte selbst ist an dieser Benennung unschuldig. Er hat das Kolleg im Sommer 1813 gelesen, und die Ankündigung lautete: Vorträge verschiedenen Inhalts aus der angewandten Philosophie. Das einzig Richtige wäre gewesen, diese Bezeichnung auch für die Publikation zu belassen. Aber als die Vorlesung im Jahre 1820 aus Fichtes Nachlaß herausgegeben wurde, erhielt sie den Titel: Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche, und unter dieser Überschrift ist sie dann auch in die Ausgabe der „Sämtlichen Werke" übergegangen. Der Inhalt der Vorträge ist von sehr mannigfacher Art, so daß der Name „Staatslehre" nur *a potiori* gemeint sein kann: aber auch so ist er irreführend: mit größerem Rechte hätte man Geschichtsphilosophie sagen dürfen: unrichtig wäre freilich auch das noch gewesen.

Die gesamte Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus von Kant bis auf Hegel ist von dem Gedanken beherrscht, daß die Geschichte — Geschichte der Freiheit ist. Die höchst interessanten Modifikationen, die die Geschichtsphilosophie bei diesen Denkern erfährt, hängen aufs engste mit den Wandlungen zusammen, die der Gedanke der Freiheit bei ihnen durchmacht. Selbstverständlich spielen daneben stets auch andere Motive herein — so ist z. B. bei Fichte noch in unserer Schrift die Theorie des Urvolks von Einfluß, die wir schon kennen und die auf Schelling und weiterhin auf Rousseau zurückweist, — aber das zentrale Problem ist das der Freiheit. Schon die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" hatten hier die entscheidende Frage der Geschichtsphilosophie erkannt; aber es ist kein Zweifel, daß der bis zur „Staatslehre" verstrichene Zeitraum nicht fruchtlos gewesen ist.

Geschichte ist Geschichte der Freiheit. „Die Wilden haben unter sich gar keine: erst von dem Zeitpunkte an

fallen sie der allgemeinen Geschichte anheim, da sie mit der Kultur in Berührung kommen und in den Prozeß derselben verflochten werden" (495). Dieser Werdeprozeß der Freiheit stellt sich dar als Kampf zweier Prinzipien: Glaube und Verstand, wie Fichte sie nennt, indem er seiner Gewohnheit folgend die beiden Ausdrücke einmal in ganz anderem Sinne verwendet, als er das sonst tut. Er ist das Verhältnis von Beharrung und Veränderung, wenn Sie so wollen: bloß daß Fichte die beiden Momente nicht objektiv, naturhaft nimmt, sondern sie auf die subjektive Wirklichkeit des lebendigen Tuns bezieht. Der Glaube ist das konservative Prinzip, die Tendenz, das bisher Gewesene festzuhalten. Der Verstand ist das Prinzip der Bewegung, des Fortschritts. „Das aber ist der Fortgang der Geschichte, daß immerfort der Verstand Feld gewinne über den Glauben, so lange bis der erste den letzten ganz vernichtet und seinen Inhalt aufgenommen hat in die edlere Form der klaren Einsicht" (493). „Man versteht ein geschichtliches Zeitalter, wenn man anzugeben vermag, wie weit dasselbe bestimmt sei durch den Verstand, wie weit durch den Glauben, und an welcher bestimmten Stelle die beiden Prinzipien mit einander im Streite liegen" (493/4). In der Tat hat Fichte mit dieser Formulierung den Punkt bezeichnet, an dem die Probleme liegen, mit denen eine historische Epoche zu ringen hat: die großen Unklarheiten und Unhaltbarkeiten, die als solche erkannt sind, ohne daß sich noch eine befriedigende Lösung durchgesetzt hätte. Fichtes Wort, daß der Schlüssel zum Verständnis eines Zeitalters die Einsicht in das Verhältnis sei, das Glaube und Verstand in dem betreffenden Zeitalter zu einander haben, will sagen, daß eine Epoche in ihrer historischen Bedeutung begriffen werden muß aus den Problemen, von denen sie beherrscht ist. Nun besteht zwischen Glaube und Verstand der große Unterschied, daß der Verstand sich selbst zu erkennen vermag. Der Glaube

hingegen erkennt sich nicht, sondern er *ist* bloß. Darum kann das Ende des Streites nur im vollkommenen Sieg des Verstandes über den Glauben liegen (494).

Es ist das Charakteristische der *alten* Welt, daß der *Glaube* herrscht. Der Staat und seine Verfassung gelten als absolute, göttliche Anordnung. Der Herrscher ist von Gottes Gnaden; an sein Recht wird unbedingt geglaubt. Die Staaten des Altertums sind Theokratien. — Der erste, in dem der *Verstand* sich selbst ergriff, war der Athener Sokrates: ihm wurde der Glaube, der die alte Welt zusammenhielt, ein Problem: so griff er das eigentliche Prinzip des Altertums in der Wurzel an. Das war etwas anderes mit den Sophisten, die mit dem Verstande nur spielten: denen konnte dies hingehen. Sokrates war der erste, der in allem Ernste eine sittliche und religiöse Wahrheit *begründen* wollte: damit war der Glaube vor das Forum des Verstandes gezogen und die alte Welt im Innersten erschüttert. Sokrates hat dafür gebüßt (505), und es vergingen noch mehrere Jahrhunderte, ehe die alte Welt zusammenbrach. Dies geschah dadurch, daß das *Christentum* beherrschendes Prinzip der Geschichte wurde. — „Die alte Welt hatte zum letzten Prinzipe einen mit absoluter Willkür das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen ordnenden Gott" (521). Die religiösen, sittlichen, rechtlichen Bestimmungen wurden lediglich geglaubt: es war von Gott oder von den Göttern so angeordnet. Ein ‚Warum' gab es nicht. Gottes Anordnungen flossen aus seiner *Willkür*. Es ist das Prinzip des Christentums, daß Gott sichtbar wird nur in der Form der *Freiheit*. In Gott gibt es keine grundlose Willkür, sondern Gott ist heilig und mithin durch sein inneres Wesen bestimmt. Gott greift daher auch nicht willkürlich in das Leben der Menschheit ein und schafft sie so, daß sie durch ihr Sein mit seinem Willen übereinstimmte, sondern nur durch freies Tun kann die Menschheit dem Willen Gottes entsprechen. „Menschheit ist nichts denn die

mit dem göttlichen Willen übereinstimmensollende Freiheit“ (523).

Sie erinnern sich aus der WL. von 1804, wie Fichte im Anschluß an eine Johannesstelle die Erkenntnis Gottes als das ewige Leben bezeichnet hat. Dieser Gedanke spielt auch hier eine bedeutende Rolle. „Das Christentum, lesen wir (524 f.), ist durchaus eine Sache des Verstandes, der klaren Einsicht.“ „Das Christentum ist zuvörderst Lehre. Es setzt sich die Aufgabe, zu bilden den Verstand der Menschen, und zwar den aller Menschen ohne Ausnahme, zu einer gewissen Einsicht, zur absoluten [Einsicht] des Verhältnisses der Menschheit zu Gott.“ Dem Wortlaut nach klingt das sehr intellektualistisch, aufklärerisch. Wenn aber Fichte — was nicht unwahrscheinlich ist — bei der Niederschrift solcher Sätze und bei der Wahl des Ausdrucks „Verstand“ für das Prinzip des geschichtlichen Vorwärtsschreitens auf die Aufklärung hat anspielen wollen, so hat er nichts anderes anzudeuten beabsichtigt, als daß die Aufklärer nicht diejenigen sind, von denen er noch zu lernen hätte. Auch werden Sie Sich, wenn es mir in den bisherigen Stunden gelungen ist, Ihnen das Verständnis für die WL. zu erschließen, durch die fremdartige Redeweise nicht haben irreführen lassen. Es handelt sich in den mitgeteilten Sätzen ausdrücklich um die absolute Einsicht, um die vernünftige Überzeugung also, um die Überzeugung von der Aufgabe, zu der ich bestimmt bin, — und wir wissen längst, daß solche absolute Einsicht dem ans Relative und Formale gebannten Intellekt gerade versagt ist. Fichtes Behauptung, das Christentum sei in erster Hinsicht Lehre, absolute Erkenntnis des Verhältnisses der Menschheit zu Gott, entspricht aufs genaueste dem Johanneischen Gedanken, daß die Wahrheit frei macht.

Das Christentum ist aber nicht bloß Lehre: es soll auch Verfassung sein. Das Prinzip des Christentums bedeutet „durchgreifende historische Umschaffung des

Menschengeschlechtes" (527). In der alten Welt gehorchte man Gott, weil der Gott es so befohlen hatte: der Inhalt des Gebotes entsprang der Willkür des Gottes. Man hätte anders gehandelt, wenn der Gott es anders verlangt hätte. Das Christentum kennt keinen willkürlichen Gott mehr: wenn es sich als Verfassung des Menschengeschlechts durchgesetzt hat — ein Ziel, das allerdings noch in der Zukunft liegt —, so gehorcht ein jeder „nur dem von ihm selbst deutlich erkannten Willen Gottes". Die WL. erhebt den Anspruch, das Verstandesprinzip bis zur äußersten Konsequenz durchzuführen. Aller blinde Glaube wird von ihr verdrängt — das Christentum wird durchaus verstanden. Die WL. erkennt die Notwendigkeit dessen, was das Christentum will; in ihr erhält Jesus einen Zeugen außer sich (569).

Dabei ist festzuhalten, daß sie ihrerseits von der historischen Tatsache des Christentums abhängig ist (530, 539). Die WL. kann nur dasjenige „aus dem Gesetze *a priori*" (569) begreifen, was historisch schon da ist: sie kann kein lebendiges Dasein schaffen, sie ist nur „Exposition des Vorausgegebenen". Nachdem das Prinzip der Freiheit in die Welt gekommen ist, ist es ihre Verstandesaufgabe, „das Christentum genetisch, d. h. verständlich zu machen" (S. W. VII, 606/7; vgl. IV, 530). Es versteht sich: das eigentlich Historische am Christentum ist in die Argumentationen der WL. nicht eingeschlossen; sofern sie hierauf rekurriert, tut sie es in der Weise, daß sie das geschichtlich Berichtete als „historisches Postulat" annimmt, „wovon der Widersprechende [auf Grund historischer Tatsachenforschung] das Gegenteil beweisen müßte" (536). Nicht die historische Form, in der das Prinzip des Christentums in den Prozeß der Geschichte eingetreten ist, sondern der absolute, überhistorische Gehalt ist Gegenstand der philosophischen Deduktion. — Wir haben hier wieder die Unterscheidung von Form und Inhalt, und zwar, wie Sie

sofort sehen werden, in einem Zusammenhang von erheblicher Tragweite. Erinnern wir uns des der Form nach unbedingten zweiten Grundsatzes der WL. von 1794: es war der Grundsatz der Entgegensetzung, der Negation. Alles Formale ist negative Größe. Die Konsequenz, die sich daraus für die ‚historische Form' ergibt, ist zuvörderst die, daß jede historische Erscheinung ihren spezifisch geschichtlichen Charakter in ihrer Entgegensetzung (gegen das vorher Gewesene) hat. Alle historische Bedeutsamkeit geht von einem Nein aus. Eine Erscheinung fassen wir nur dann historisch auf, wenn wir wissen, wie sie sich von dem vorher Gewesenen abhebt, was sie ihm Neues entgegensetzt. Das ist die Form, unter der wir historische Tatsachen verstehen; auch die christliche Lehre konnte nicht anders geschichtliches Ereignis werden als „ablösend und aufhebend eine andere Lehre, und durch diesen Gegensatz bestimmt in ihrer Form" (522). — Nun aber ist damit, daß alle Form Entgegensetzung ist, nicht bloß gesagt, daß sie negiert, sondern auch daß sie negiert wird. Sie ist in ihrem Dasein bedingt durch den Gegensatz (535); mithin ist sie relativ. Wenn dasjenige, dem die Entgegensetzung anfänglich gegolten hat, völlig überwunden ist, so ist auch die historische Form überflüssig geworden — und ihr Inhalt muß, wenn er historische Potenz bleiben will, eine andere Form annehmen.

Was freilich bloß der formalen Welt der Erscheinung angehört, das hat nichts, was den Verfall der historischen Form überdauern könnte. Die Welt der Geschichte ist, erkenntnistheoretisch angesehen, ebenso sehr Erscheinung wie die Natur. Was bloß geschichtliche Bedeutung hat, was dadurch schon erschöpfend begriffen ist, daß es in seinem Gegensatz gegen etwas anderes begriffen ist, das ist nur Erscheinung und ontologisch ‚negative Größe', ‚Schein' — Form ohne Gehalt. Das Christentum nun ist für Fichte im eminenten Sinne

Offenbarung des Ewigen: es ist keine negative sondern eine positive Tatsache. Wer nur das Negative an ihm, nur seine historische Form erkannt hätte, der haftete an der Oberfläche und wüßte gar nicht, *was* das ist, wovon er redet. Ja, er würde nicht einmal das negative Moment richtig auffassen können: denn das Verständnis des Gegensatzes setzt Verständnis der entgegengesetzten Größen voraus: nur wenn diese selbst bloße Erscheinung sind, ist die Aufgabe eine rein formale. Wo immer aber eine historische Erscheinung wahrhaften Gehalt hat und mithin nicht in ihrer Form aufgeht, da gehört zur wahrhaft geschichtlichen Einsicht mehr als das bloße Wissen vom Formalen: der Historiker soll wissen, *was* sein Gegenstand ist, er soll sein Objekt „richtig verstehen" (vgl. 530). Jede wirklich gehaltvolle Erscheinung, alles Ewige, was jemals in die Erscheinungswelt hereingekommen ist, ist etwas, was der bloß-geschichtlichen Betrachtungsweise trotzt. Alle diese Objekte erfordern von ihrem Historiker ein kongeniales [1]) Eingehen auf ihren Gehalt. Die Geschichte des Christentums läßt sich von dem, der ihrem Gehalt innerlich fremd ist, ebenso wenig verstehen wie die Geschichte der Musik vom Unmusikalischen [2]). Alles wertvoll Wirkliche gehört zwar der Geschichte an, wer es aber als etwas *ausschließlich Geschichtliches* ansehen wollte, negierte eben dadurch den darin liegenden Gehalt und bewiese nur, daß er entweder seinem Thema ohne ein inneres Verhältnis

1) Daß mit der Anerkennung dieses persönlichen Momentes nicht etwa der subjektiven Willkür eine Tür geöffnet ist, ist darum klar, weil die geforderte Kongenialität eine Kongenialität mit der ewig einen Vernunft ist.

2) Ein Unterschied liegt hier nur insofern vor, als das positive Verhältnis zum Gehalt des Christentums einem jeden angemutet werden kann, zum Gehalt der Musik jedoch nicht: denn das Christentum ist das schlechthin beherrschende Prinzip der intelligiblen Welt der Freiheit, während die Musik nur eine Stelle in diesem Zusammenhang des in alle Ewigkeit Werdenden hat.

gegenübersteht, oder daß er das, was er lebt und ist, nicht „versteht“, daß er kein „Bild“ hat dieses seines Seins, „das da ausdrückt dessen Gesetz“ (531). Vom Historiker des Christentums ist außer der formalen Aufgabe zu fordern, daß er den „wesentlichen Einheitsbegriff des Christentums“ (531) an „allen Äußerungen der biblischen Schriften, dann der Kirchengeschichte“ erprobt „nach der Regel: ein solches Mannigfaltige gibt eine solche Einheit, und umgekehrt“ (530). Dieser Einheitsbegriff ist der überhistorische Inhalt, der Begriff des „Himmelreiches“ (522, 531), den intellektuelle Arbeit niemals aus dem kirchengeschichtlichen Material herausdestillieren kann. „Die Offenbarung dieses Reiches, die Einladung, Glieder desselben zu werden, und die allgemeine Anweisung, wie dies zu machen, das ist das Wesen des Christentums, sein absoluter, ewiger, von der Zeit unabhängiger Zweck für alle Zeit“ (534).

Unter „Himmel“ ist wieder, wie in den Schriften der vorangegangenen Jahre, das Übersinnliche zu verstehen, der Gegensatz zur „Welt“, das Leben im Ewigen, das im Zeitleben durch Vernichtung des individuellen Willens seinen Anfang nimmt. Diesen „Tod der Selbstheit“ nennt Fichte den Tod mit Jesu. Diesen Tod muß man gestorben sein, um in den Himmel einzugehen, um mit Gott zu leben. Ob man aber zugleich auch wisse, daß diese Vernichtung des individuellen Selbstes der Tod mit Jesu sei: „das trägt zur Seligkeit durchaus nichts bei“ (545). Die historische Kenntnis von Jesus von Nazareth und seinem Tode ist keine Bedingung der Seligkeit. Niemand kommt zum Vater, wenn er nicht mit Jesu gestorben ist: „daß man dies aber in seinem Bewußtsein erfasse, ist nicht notwendig zur Seligkeit, obwohl das Gegenteil eine Unklarheit ist, die als solche gehoben werden soll, wenn sie kann“ (553; vgl. 544). Wie nach dem Johannesevangelium der Logos ganz

universalistisch das Licht der Menschen ist, so daß jedes Liebeswerk auf Erden ein Werk des Wortes ist (vgl. Lütgert, Joh. Christol. 136), so sehen wir hier Fichte im selben Sinne den spekulativen Gehalt des Christentums von seiner historischen Erscheinungsform ablösen, aber nicht mit rationalistischer Verachtung des Historischen, sondern vielmehr sorgsam bemüht, zugleich den Zusammenhang mit der Heilsgeschichte aufzuhellen.

In dieser Absicht geht er ein auf die evangelischen Berichte und auf kirchen- und dogmengeschichtliche Tatsachen. Manches bedeutende Wort lesen wir da über den im „Widerspruch der beiden Zeiten" stehenden Christus; über „die folgenden Lehrer", die den Sinn der überkommenen Lehre „im Streit und durch Polemik" in die Sprache ihrer Zeit fassen; über die Notwendigkeit, das durch seinen Gegensatz bedingte Historische (oder Negative) nicht zur Hauptsache zu machen, sondern es „als historisch dem freien Verstande anheimzugeben"; u. s. f. Gewiß, mehrfach sind auch bei Fichte, diesem Bahnbrecher einer die Geschichte verstehenden Philosophie, Stellen zu finden, in denen christliche Dogmen oder biblische Erzählungen gewaltsam ausgedeutet werden: aber das sind doch selbst nur Einzelheiten, die zur „historischen Form" gehören; der wesentliche „Inhalt" ist eine Theorie der Geschichte, die in ihrer systematischen Sicherheit gar vielem ‚Aktuellen' gegenüber den Eindruck ganz gewaltiger Überlegenheit macht [1]).

Doch ich muß mich mit diesen Andeutungen begnügen und Fichtes Biographie zu Ende bringen. — An der Erhebung Preußens im Jahre 1813 nahm Fichte wieder mit ganzem Herzen Anteil, und wie schon im

---

1) Karl Hases vor langen Jahren geschriebenes Wort: „Fichtes Schule hat der Kirche nur Bedeutung als Durchgangspunkt der Philosophie und durch eine heroische Kräftigung des Geistes" (Kirchengeschichte, 10. Aufl., 563/4) braucht eben auch heute noch nicht umgeschrieben zu werden.

Jahre 1806, so suchte er auch diesmal alles für das Vaterland zu tun, was er tun konnte. Er wiederholte sein Anerbieten, als Redner mit ins Feld ziehen zu dürfen, um „die Kriegführer in Gott einzutauchen". Das Anerbieten wurde auch diesmal abgelehnt. Als der Landsturm eingerichtet wurde, nahm Fichte mit seinem halbgelähmten Körper an den Übungen teil, und er wäre gerne gegen den Feind mit ausgezogen. Auch seine Gattin stellte ihre Kraft mit größter Opferwilligkeit in den Dienst der vaterländischen Sache: die Hospitäler Berlins füllten sich bald mit Verwundeten, und die Behörden forderten durch die Zeitungen die Frauen zur Pflege der Kranken auf. Frau Fichte war eine der ersten derer, die sich anboten, und zweifellos eine der eifrigsten. Unter der allzugroßen Anstrengung, die sie sich fünf Monate lang zugemutet hatte, brach sie schließlich, vom Nervenfieber angesteckt, zusammen. Das war im Anfang des Januars 1814. Nach ein paar Tagen schien keine Hoffnung mehr, daß ihr Leben erhalten werden könnte. Fichte hatte gerade für diesen Tag der höchsten Gefahr den Beginn seiner Vorlesungen über die WL. angesagt. In der von seinem Sohne geschriebenen Biographie heißt es: „Fast den ganzen Tag hatte er selbst sorgend und pflegend im Krankenzimmer hingebracht. Endlich gegen Abend mußte er sich vorbereiten, seine Vorträge anzufangen, die er, aufs Unvermeidliche gefaßt, nicht aufschieben wollte. Er nahm Abschied von der schon bewußtlosen Kranken, und vom Schmerze gebeugt hatte sein Geist doch noch die Selbstbeherrschung, einen Vortrag über die abstraktesten Gegenstände zwei Stunden hintereinander fortzusetzen, sodaß wohl niemand ahnen mochte, er sei vom Sterbebette seiner geliebten Gattin gekommen, und der Gedanke begleite ihn nachhause, sie vielleicht tot anzutreffen" (Leb. u. Briefw. I, 456).

M. H.! Man begegnet gelegentlich der Behauptung, bis zum Ende der Jenaer Periode sei Fichte eine kraft-

voll zielbewußte Persönlichkeit gewesen; der Atheismusstreit aber habe ihn gebrochen. „Das fängt an zu blümeln und zu flennen, und wird weich und bescheiden. Aus dem idealistischen Titanen wird jetzt etwas gebückt Christliches, das viel von Liebe seufzt.“ Schon die Erinnerung an die „Reden an die deutsche Nation“ müßte genügen, um das Lachen über solche öden Witzeleien zurückzuhalten. Noch ergreifender aber äußerst sich die erhabene Überkraft des seiner selbst gewissen Mannes in jenen zwei Stunden Wissenschaftslehre. Alle naturhafte Liebe ist aufgegangen in der überpersönlichen Liebe des Ewigen: in *solcher* Gattenliebe liebt Gott sich selbst.

Als Fichte von seinen Vorlesungen zurückkehrte, erfuhr er von den Ärzten, daß sich eine wohltätige Krise vollzogen habe und daß wieder Hoffnung sei. Von inniger Freude bewegt beugte er sich auf das Krankenbett nieder. Es wird vermutet, daß er in diesem Augenblick den Keim der Ansteckung empfing. Schon am anderen Tage fühlte er sich unwohl, und bald war er, während sich seine Gattin erholte, aufs schwerste vom Fieber ergriffen. Meist lag er bewußtlos; dazwischen kamen Phantasien, die ihn aufs Schlachtfeld führten. In einem der letzten lichten Augenblicke erfuhr er mit großer Freude die Nachricht von Blüchers Übergang über den Rhein. Am 27. Januar ist er gestorben.

